الدكتور محمد جديدي

فلسفة الخبرة

جون ديوي نموذجاً



تقديم

بقلم أ.د.فتحي التريكي

قد تكون فلسفة الخبرة بصفة عامة محاولة جريئة لربط النظر بالعمل وتوجيه الفكر نحو الممارسة التي تعود بالنفع للإنسان، لا لأن العقل الإنساني براغماتي فقط حسب أصحاب النظرية البراغماتية بل وأيضا لأن الفكر بصفة عامة إذا ما لم يكن ينبع من الخبرة والتجربة ويهدف إلى تطوير الوضع الإنساني بصفة عامة قد يصبح أضغاث أحلام لا فائدة من ورائها.

فكتاب الزميل الصديق **محمد جديدي** يحاول استنطاق جوانب فلسفة ديوي التي تعطي للخبرة مكانة مركزية وذلك بهدف إعادة النظر في التفلسف من حيث هو حافز لتطوير الإنسان وإكسابه حيوية خاصة من خلال العمل التربوي ووصل التربية بالبيئة من ناحية وبالأهداف الإنسانية من ناحية أخرى. من هنا اعتبر المؤلف أن هذه الفلسفة ثورية وتقدمية في كنهها وعملها باعتبارها تتجنب التوجه الميتافيزيقي لتنغمس في الممارسة اليومية للإنسان.

لا محالة فقد كانت استدلالات المؤلف كافية للدفاع عن هذه الفكرة من خلال توضيحه لمفهوم الخبرة عند الفيلسوف الأمريكي ديوي ثم من خلال ضبط العلاقات المتينة الموجودة بين الميادين المنطقية، العلمية، الابستمولوجية والأخلاقية مع هذا التصور للخبرة. كذلك حاول المؤلف التأكيد على المهمة الأساسية للفكر الفلسفي عند البراغماتيين بصفة عامة وعند ديوي بصفة خاصة باعتبار أن الفلسفة جزء "من حركة التاريخ" تصنع هي أيضا المستقبل وتشكل عقلا فعليا متفاعلا مع قضايا العلوم ومتأقلما مع تطلعات البشر السياسية والاجتماعية.

ولنا أن نتساءل هل حقا فلسفة جون ديوي ثورية تقدمية حتى وإن أخذنا بعين الاعتبار تلك الاستدلالات الواردة في الكتاب ؟ كيف يمكننا تحليل تصور العقل بالاعتماد فقط على الخبرة و التجربة الإنسانية؟ ألم يكن العقل هو المتعالي الذي يطلق الأحكام الدقيقة على كل ما تقدمه التجربة الحسية من معطيات؟

ليس من شك أن طرح هذه الإشكاليات من جديد يفيد القارئ وطـــالب العلم والمعرفة لأنه يعيد النظر إلى ضرورة إقامة جسور معرفية بين الفكر والعمل أو بين النظر والتطبيق، بين الفن والمعرفة والمنطق والتربية، من هنا تصبح فلسفة الخـبرة فلسفة الحضور العيني في العالم، فلسفة اللحظة التي تشد الإنسان إلى بيئاته الحاليـــة دون أن تنسى تأصله في الماضي وانفتاحه على الإقبال.

كتاب" فلسفة الخبرة عند جون ديوي" سيثري حتما المكتبة الفلسفية العربية لأنه يوجه التفكير نحو فلسفة التعايش والانفتاح على الآخر وعلى الإنسان بصفـــة عامة. ولأنه – من خلال تحليل متن ديوي – يدعو إلى فلسفة عملية تقدمية تعيـــد إلى علاقة الإنسان بالبيئة أهميتها وتبني لفلسفة المستقبل أسسها المتمثلة في التربيـــة العلمية والثورية.

د. فتحي التريكي

تونس

المقدمة

تعرف الفلسفة بوصفها شكلا من أشكال التعبير الإنساني، تأرجحا وتضاربا في الآراء بخصوص ما ينبغي أن تؤديه من وظيفة، بحسب تصور كل تيار أو مذهب فلسفي لها. فمنذ بداية التفكير الفلسفي تعددت الآراء واختلفت حول الدور المنوط بالفلسفة، هناك من يجعل دورها هو التفسير وهناك من يحصره في التغيير، والبعض يجعل مهمتها البحث عن الحقيقة أما البعض الآخر فيعتبرها إحدى القنوات المساعدة على إيجاد أفضل الطرق الممكنة من أجل التقدم الإنساني، وسط هذه التصورات المتباينة و أخرى غيرها تطرح التساؤلات حول مدى فعالية الفلسفة، وقربها من مشاكل الإنسان واتصالها بواقعه. ذلك أن الفيلسوف غالبا ما يتهم بالانعزالية والبعد عن خبرة الناس وقضاياهم، فهو ذلك الرجل الذي يعيش في برج عاجي وفي فضاءات تأملية ميتافيزيقية لا تمت بصلة إلى عالم البشر وأحوالهم.

لكن الفلاسفة لم يتوانوا في الدفاع عن دورهم الفعال ومساهمتهم الأكيدة في إصلاح مجتمعاتهم ودعواتهم المتنامية لتحرير الإنسان من كل أشكال التسلّط والاستبداد وكانوا في طليعة المنادين بالتقدم والتنوير، كلما ادلهمت الدروب وسادت الفوضى وسلاحهم في ذلك العقل والحوار، لقد أدركت التيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي رفعت لواء الحداثة والعقلانية والإنسانية، هذه المهمة التي تنتظرها خاصة وأنها وُجدت في فترة حرجة –نهاية القرن التاسع عشر بداية القرن العشرين– تميزت باختراعات وتقدم علمي كبير، أزمات اجتماعية واقتصادية، حروب مدمّرة...إلى غيرها من الظروف التي عرفها هذا القرن، فكان على هذه التيارات أن تضاعف جهودها لإخطار الناس بما يهددهم وإرشادهم إلى سبل الخير والجمال والحق.

إن البراغماتية واحدة من هذه التيارات، التي لعبت دورا حاسما وخطيرا في تاريخ الفلسفة المعاصرة، لا لكونها فلسفة لدولة هي أقوى دولة في العالم الآن، إنما لكونها هي الفلسفة التي أثبتت صحتها ونجاحها بجدارة لأنها نابعة من الإنسان ذاته

ومن واقعه الملموس، فالعقل الإنساني براغماتي وهذا ما أكـده أصحابها – أي البراغماتية – في تشديدهم على أن البراغماتية قبل كل شيء هي طريقة جديدة في التفكير، إنها موجودة وممارسة من قبل، لكن ما قاموا به هو أنهم أعلنوا وجودها الفعلي كمنهج في التفكير والسلوك.

لقد أرادت البراغماتية أن تعيد الفلسفة إلى الأرض وإلى مسارها الصحيح، بعد الانحرافات والترددات التي حصلت في تاريخ الفكر البشري، بتدخل من قوى وسلطات حادت بالتفكير الفلسفي عن جادته.

لقد اهتمت البراغماتية بالإنسان الذّكي، الذي يتصرف بإرادة ومسؤولية اتجاه الأحداث والمواقف التي تفرضها عليه الطبيعة، مستخدمة كل ما حققه العلم من أجل إخضاع الطبيعة لسيطرة الإنسان خدمة لأغراضه.

لم يكن البراغماتي فيلسوفا متفرجا على العالم، قانعا بمصير مجهول وغامض، بل أراد المشاركة الفعالة في صنع الحدث والحقيقة والتوجه إلى المستقبل بدلا من الركون إلى الماضي. وكان هدفه الأسمى توظيف فكره ومعرفته لصالح المجتمع وأفراده، إيمانا منه بأن عمل الفلسفة في القديم والحديث هو:" تناول تنظيم تلك المجموعات من التقاليد التي تُشكل العقل الفعلي للإنسان نحو الاتجاهات العلمية والتطلعات السياسية التي تعد غريبة ومتعارضة مع تلك التي تقول بها السلطات والفلاسفة جزء من حركة التاريخ يشتركون في صنع مستقبله بمعنى ما، ولكنهم بالتأكيد يُعبّرون عن ماضيه"[1]. وكانت الخبرة نقطة انطلاق الفيلسوف البراغماتي لإنجاز هذه المهمة التي تصورها للفلسفة، ولم ينظر إلى الخبرة بانفصال وإنما رأى فيها علاقة بين الأنا والآخر أي خبرة متفاعلة مع عالم مادي واجتماعي أو خبرة الإنسان مع غيره من الكائنات والأشياء.

لهذا كله كان اهتمامي بالبراغماتية كفلسفة جديرة بالبحث والدرس، وجاءت فكرة الخبرة على رأس الاهتمام كفكرة مركزية عند أصحاب هذه

---

[1] تشارلز موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة، إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، 1996م، ص.15.

الفلسفة وخصوصا الفيلسوف "جون ديوي"، بحيث يمكن اعتبار الخبرة حجة صامتة في وجه من يتهم الفيلسوف بالانعزالية و الانطوائية والاغتراب.

إن الأفكار الثورية والتقدمية التي حملتها الفلسفة البراغماتية هي الحافز الذي ساقني قدما إلى التوجه صوب هذه الفلسفة لاسيما تلك الأفكار التي طرحها "جون ديوي" "John Dewey" الذي يعد على حد تعبير "ج. هربرت ميد" "G. Herbert Mead" " فيلسوف أمريكا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة"[(2)]، إضافة إلى المكانة البارزة التي يحتلها في الفلسفة المعاصرة فإنه لم يحظ بكثير من الدراسات في الوطن العـــربي وهو ما شجعني أكثر على دراسة موضوع الخبرة وفلسفتها عنده.

لقد وجدت نفسي أمام إشكالية تمثلت في الاستفهامات الآتية:

كيف تصبح الخبرة محورا تدور عليه تصورات الفيلسوف؟ هل يمكن الحديث عن فلسفة بأكملها للخبرة عند "جون ديوي"؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هـــي مضامين و تشعبات فكرة الخبرة في كل ما كتبه الفيلسوف؟ مـــا هـــي خلفياتهـــا وأسسها؟ وأين تتجلى ملامحها وتداعياتها؟

لمعالجة هذه الإشكالية وتفرعاتها ارتأيت تقسيم هذا العمل وترتيبه في مقدمـة ومدخل وأربعة فصول وخاتمة.

بحيث حاولت في المدخل وضع الدراسة في سياقها الفكري ألا وهو الاتجـــاه البراغماتي، تطرقت فيه إلى مدلول البراغماتية اللغوي والاصطلاحي والأصول البيئية الفلسفية والعلمية التي انبثقت عنها البراغماتية والقواسم التي يشترك فيها أصحـــاب هذه الفلسفة أي الخصائص التي تتسم بها البراغماتية، كمـــا تعرضـــت لنشـــأتها والمراحل التي مرت بها معرفا بروادها، وأبرزت مكانة الخبرة في الفلسفة البراغماتيـة عامة.

الفصل الأول: خصصته للتعريف بالخبرة من الناحية اللغوية والاصطلاحيـــة وحددت فيه الإطار النظري الذي طُرحت فيه مسألة الخبرة في الاتجاهين الفلسفيين العقلي والتجريبي، وهو ما أفضى إلى إشكالية يتعارض فيها العقل والخبرة نتيجـــة

---

(2) المرجع نفسه، ص.21.

التصورات المختلفة للعقل في تاريخ الفكر الفلسفي، ثم بينت كيف سعى "ديـوي" إلى إزالة هذا التعارض من خلال تصوره الجديد للعقل كمنهج وذكاء، وقد صـدر تصوره هذا عن تقدم العلم التجريبي والبيولوجيا وتطور علم النفس. وهو الشـيء الذي سمح بفهم وظيفي لدور الخبرة في اعتمادها على الذاكرة والعادة ليس كبعدين ينتميان إلى الماضي وإنما بوصفهما أجهزة وآليات للسلوك والنشاط.

الفصل الثاني: رأيت أن أناقش فيه علاقة الخبرة بالمنطق بالنظر إلى أن المنطـق غالبا ما يوضع في مقابل الخبرة كمناقض لها، وقد بينت فيه وجهة نظر "ديـوي" وموقفه من المنطق والنظريات المنطقية المختلفة، بحيث جاء التركيز في هذا الفصـل بصفة خاصة على موقف "ديوي" الرافض للمنطق الأرسطي من خلال الاختلافات التي ميزت الثقافة اليونانية عن الثقافة العلمية الحديثة. هذه الاختلافات تدور حـول أربع نقاط أساسية هي:

- علاقة الطبيعة بالمعرفة، - تصور الكم و الكيف، - مسألة العلاقـات، - الغائية والتغير.

بناء على هذه الاختلافات تطرقت إلى الإصلاح المطلوب في المنطق كمـا يراه "ديوي" وكيف ينبغي تجديد المنطق. وذلك بالعودة إلى الجذور التي انبثق منـها المنطق وهي محددة في جانبين هما: الجانب البيولوجي والجانب الثقافي.

الفصل الثالث: عالجت فيه مجالات البحث الإبستمولوجي لمنطق الخـبرة، وذلك بتناول مفهوم المنطق عند "ديوي" الذي يعني في تصوره نظرية في البحـث، وحاولت فيه إبراز مراحل هذا البحث ومقوماته التي تبدأ من موقـف شـكي أو مشكوك فيه إلى موقف مستقر ثابت يتضمن اعتقادا ومعرفة. وأوجزت في هـذا الفصل خصائص المنطق بحسب تصور "ديوي" المنسجم مـع نزعتـه الطبيعانيـة التجريبية "Empirical Naturalism" التي ترى أن المنطق دائـم التقـدم، محـدد بالطريقة الإجرائية وأن قضاياه شرطية افتراضية، وأنه نظرية طبيعية منبثقة من بيئـة اجتماعية، وأنه متمتع باستقلالية ذاتية. واخترت الحكم كمبحث منطقي لمعرفـة كيف يصبغه "ديوي" بطابعه الأداتي، وختمت هذا الفصل بـالتطرق إلى إحـدى الإشكاليات الكبرى في الفلسفة البراغماتية أي الحقيقة، لما أثارتـه مـن جـدال

إبستمولوجي ومنطقي داخل الحركة البراغماتية ومع غيرها من الاتجاهات الفلسفية حتى تتجلى مساهمة "ديوي" في معالجة هذه الإشكالية.

الفصل الرابع: وقد أفردته لمسألة المنهج لما لها من أهمية قصوى في "وسيلية" "Instrumentalism" "ديوي" وسعيت إلى تحديد مفهوم المنهج وصلة المنهج العلمي بالذوق الفطري، كما حاولت أن أبين دور المنهج العلمي في البحث الاجتماعي والصعوبات التي تواجهه، وهذا على أساس تصور " ديوي" الداعي إلى اصطناع المنهج العلمي وتطبيقه على القضايا الاجتماعية والإنسانية. وقد اخترت لهذا الغرض التربية كمثال تطبيقي وذلك لأنها تشكل نموذجا للبحث الاجتماعي وأيضا للعناية الكبيرة التي أولاها "ديوي" لها. فتطرقت في هذا المضمار إلى تصور "ديوي" للتجديد التربوي بناء على رفضه للتربية التقليدية ودعوته إلى إقامة التربية على أساس الخبرة من خلال مبدأين مهمين هما: التفاعل والاستمرار. وكذلك في وصله التربية بالبيئة الاجتماعية والديمقراطية وكل هذا في رأيي يؤكد الطابع الاجتماعي الذي اتسمت به فلسفته. وقد اكتفيت بالتعرض للمبادئ العامة والأسس الفلسفية التي تقوم عليها التربية عند "ديوي"، متفاديا الخوض في مسائل خاصة تندرج فيما يعرف بالبيداغوجيا أو علم التربية التقني وهذا لسببين:

الأول: أنني سعيت لإبراز التربية كبحث وبعد اجتماعيين.

الثاني: أنني عنيت بربط التربية بمضامين الخبرة وتشعباتها.

ولقد انتهيت في عملي هذا إلى خاتمة ضمنتها أهم النتائج التي استخلصتها من خلال دراستي.



المدخل
البراغماتيـــة والخبـــرة

I- المدلول اللغوي والاصطلاحي للبراغماتية
1- المدلول اللغوي للبراغماتية
2- المدلول الاصطلاحي للبراغماتية
II- أصول وخصائص الفلسفة البراغماتية
1- الأصول
أ- الأصول البيئية
ب- الأصول الفلسفية
جـــ-الأصول العلمية
2- الخصائص
III- نشأة الفلسفة البراغماتية ومراحلها
1-النشأة
أ- النادي الميتافيزيقي
ب- مدرسة شيكاغو
2- المراحل
أ- المرحلة الأولى
أولا: "شارلز ساندرس بيرس"
ثانيا: "وليام جيمس"
ثالثا: "جون ديوي"
ب- المرحلة الثانية
ج- المرحلة الثالثة
IV- مكانة الخبرة في الفلسفة البراغماتية
V- "ديوي" فيلسوف الخبرة

I – المدلول اللغوي والاصطلاحي للبراغماتية

ما المقصود بالبراغماتية؟

يبدو غريبا، لأول وهلة، أن يطرح سؤال كهذا، ذلك أن الكلمة أصبحت متداولة وشائعة الاستعمال ليس عند المختص فحسب بل على لسان الكثيرين وكأنها "موضة لفظية" مثل غيرها من الألفاظ والمفاهيم – كالعقلانية، البنيوية والحداثة– التي أنتجتها الفلسفة[1]، فتداولتها الألسن دون تمحيص ودون إدراك لمعناها الصحيح، وهي كلمة لاقت من سوء التأويل ما لم تتعرض له غيرها من الكلمات، فقد أولت على أنها نفعية ضيقة، وأنها تعني الدهاء والخبث والميكافيللية والانتهازية. إضافة إلى ما تشتمل عليه كلمة "البراغماتية" "Pragmatism" من ترجمات عديدة: فمنهم من يترجمها إلى "براجماطية" أو "براغماتية"[2]، وهناك من يراها "العاقبية" أو هي "التجريبية" أو"العملية" عند البعض أو"الذرائعية" عند البعض الآخر. والى جانب هذا التعدد في الترجمات تزداد صعوبة أخرى في تحديد وتدقيق المصطلح بالنظر إلى ما منحه رواد هذا المذهب من معاني واستخدامهم لمصطلحات حاولوا الاستعاضة بها عن "البراغماتية"، وهو الأمر الذي سنناقشه عند التطرق لفلاسفة البراغماتية. لهذا كله كان السؤال ما المقصود بالبراغماتية ؟ و لذلك يتوجب البحث عن مدلول الكلمة واشتقاقها وكيفية استخدامها، لعلنا بذلك نوضح ما غمض من مدلولها.

1– المدلول اللغوي للبراغماتية:

كلمة "البراغماتية" مشتقة من اللغة اليونانية "براغما" "Pragma" أو "براغماطا" "Pragmata"، التي تعني الفعل. وهناك من يرى بأنها مشتقة من

---

[1] على اعتبار أن وظيفة الفلسفة كما يحددها الفيلسوف الفرنسي"ج. دولوز" "G. Deleuze" هي"خلق المفاهيم" " La création des concepts".

– جيل دولوز و فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، تعريب، جورج سعد، دار عويدات الدولية بيروت– باريس، ط.1، 1993م.، ص.16.

[2] ارتأيت أن أكتب البراغماتية بحرف الغين لأنه الأقرب نطقا إلى حرف g sound الإنكليزي الذي لا يوجد له مقابل في اللغة العربية وإن كانت بعض اللهجات في المشرق تنطق حرف الجيم كذلك.

الفعــل "براسو""Prasso" أو "براطو" "Pratto" أو "براتين" "Prattein" الــــذي يشير إلى "أفعل"[3]. وينظر إليها -أي كلمة البراغماتية- "أندريه لالانـد" "André Lalande" في قاموسه الفلسفي من مستويين:

المستوى الأول: وهو صفة ذريعي، ذرائعي، عملي وبراغماتيكي، بمعنى أنهـا صفة مأخوذة من براغما، أي فعل وخصوصا شيء بكل معاني هذه الكلمة. والفعل متعلق بالشؤون سواء السياسية منها أو القضائية وفي الكلام عن البشر بمعنى فـاعل، ماهر، نافع. ولهذا فمعنى الذريعي مزدوج من جهة:

أ- ما يختص بالعمل، بالنجاح، بالحياة سواء في مقابل المعرفة الفطرية أو في مقـابل الواجب الأخلاقي.

ب- ما هو مألوف في اليونانية: كحقيقي، فعال، قابل لاســتعمالات نافعــة، في مقابل ما هو فارغ أو ما هو كلام فارغ.

المستوى الثـــاني: الـــذي يتكلــم عنــه "لالانــد" فيكمــن في لفــظ "براغماتيكا" (ذريعي) أي الاسم وهــــو مـــا اقترحـــه الفيلســـوف الفرنســـي "م.بلوندل M. Blondel" (1861-1949م) ليدل به علـــى علـــم الفعـــل[4]. إذن فمن ناحية الاشتقاق جرى الاتفـــاق علـــى أن البراغماتيـــة أخـــذت مـــن اليونانية، لتعني الفعل، سواء باستعمالها كاســـم أو كصفـــة.

غير أن المعنى المطروح في المستويين المذكورين قد يثير إشكالا مـــن حيـــث الجذر والاستخدام لكلمـــــة البراغماتيـــة، ذلـــك أن "البراغمـــا" (Pragma) أو "براغماطا"(Pragmata) قد تعني الفعل كما أنها قد تعني الأشياء في تعددها، ممـــا يبعث على التساؤل إن كان الفلاسفة البراغماتيون قـــد اســـتخدموا "البراغمـــا" (الأشياء) ليدلوا بها على معنى"براتين" (Prattein) أي الفعـــل. وحســـب بعـــض

---

[3] رالف ن. وين، قاموس جون ديوي للتربية، "مختارات من مؤلفاته"، ترجمة، محمد علـــي العريـــان مكتبـــة الأنجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة-نيويورك، 1964م، ص.45.

[4] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب، خليل أحمد خليل، منشـــورات عويـــدات، بيروت، باريس، ط.1، 1996م، ص. ص.1012-1014.

مؤرخي الفلسفة فإن أصحاب الحركة البراغماتية قد دمجوا اللفظين اليونانيين معـــا، أي "براغما" الأشياء المصنوعة و"براغما" الفعل[5].

2- المدلول الاصطلاحي للبراغماتية:

يرشدنا الفيلسوف "جون ديوي" إلى ما تعنيه البراغماتية من ناحية الدلالـــة الاصطلاحية في قوله: "إني أؤكد-على سبيل الجزم-أن لفظ براغماتي لا يعـــني إلا قاعدة إرجاع كل تفكير وكل الاعتبارات التأملية إلى نتائجها"[6]. أو كما قـــال عنها في موضع آخر: "البراغماتية كاتجاه يمثل ما وُفق بيرس في تســـميته "العـــادة المخبرية للذهن" "Laboratory Habit of mind"، وقد امتدت لتشمل كل ميـدان يمكن للبحث أن يثمر فيه ويعطي نتائج"[7].

يتبين إذن من خلال النصين المذكورين أن مدلول البراغماتية يتمثل في كونها قاعدة أو عادة معملية للذهن بالإشارة إلى صفتها المنهجية، وباعتبارهـــا طريقـــة للتأكد والبحث والتثبت من المفاهيم وإخضاعها لمحك الاختبار.

وبخصوص أول من استخدم كلمة "البراغماتية"، فإن "ديوي" يشير في مقاله: "نمـــو البراجماتيـــة الأمريكيـــــة" "**The Development Of American Pragmatism**"، إلى "تشارلز ساندرس بـــيرس" "Charles Sanders Peirce" بوصفه أول من استخدمها، وذلك حينما فرّق بين كلمتي "براغماتي" و"عملـــي" مستعيرا إياها من الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" "Emmanuel Kant"(1724-1804م)، حيث يقول"ديوي": " إن أصل البراجماتية يرجع إلى تشـــارلس ساندرس بيـــرس[...]، لقد عرف كلمة براجماتية من دراسته لِكَانت، وهذا يخالف الـــرأي السائد الذي يذهب إلى اعتبار البراجماتية نظرية أمريكية خالصة. ففـــي كتـــاب

---

[5] المرجع نفسه، ص. ص 1012-1014.

[6] John Dewey, **Essays in Experimental Logic**, Dover Publications, New York, U.S. A., 1953, P.348.

[7] John Dewey, **Essays in Experimental Logic**, P.306.

"ميتافيزيقا الأخلاق" ميز كانت بين ما هو "براجماتي"وما هو "عملي"[8]. يستفاد من قول "ديوي" هذا أمرين اثنين هما:

1- إن "بيرس" هو أول من وضع أساس البراغماتية لأول مرة.

2- إن "بيرس" بصفته رجل منطق مهتم بفن التفكير ومناهجه، فقد جعل من البراغماتية كما أنه وجد فيها، طريقة مثلى لإيضاح المدركات العقلية. وقد تمكن من بلوغ هذه الغاية عندما اطلع على تمييز "كانط" بين "العملي" و"البراغماتي"[9]، حيث أن "العملي ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعتبرها كانت أولية (قبلية) بينما البراجماتي ينطبق على قواعد الفن وأسلوب التناول اللذين يعتمدان على الخبرة ويطبقان في مجال الخبرة"[10]. إذن البراغماتية بالنسبة لـ"بيرس" لا تتعلق بما هو"عملي" أو الممارسة "Practice" ولكنها تتصل بالطريقة التي تكون للمعرفة بها علاقة بالعمل أو السلوك الإنساني، أي الغرض العقلي "Rational Purpose". فهذا التمييز الذي يصر عليه"بيرس" ، يخالف ما يشاع في الكلام العام وخاصة في الكتابات السياسية التي لا تفرق بين البراغماتية والنزعة العملية[11]. وحسب تصور "بيرس" فإن الإنسان الذي يستخدم مصطلحات "كانط" يكون عنده "العملي" و"البراغماتي" بمثابة الشيء ونقيضه[12].

إن في رجوع "بيرس" إلى "كانط" واقتباسه منه مصطلح البراغماتي من عنده، تفنيد لما يزعمه البعض من أن البراغماتية نظرية أمريكية محضة، فهي وإن

---

[8] جون ديوي، نمو البراجماتية الأمريكية، ضمن داجوبرت د. رونز، **فلسفة القرن العشرين** (مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة)، ترجمة، عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، 1963م، ص.232.

[9] هذا التمييز نقرأه في نص كانط الآتي:" وفي الوسع أيضا أن ندعو الأوامر من النمط الأول أوامر فنية (تتعلق بالفن)، والأوامر من النمط الثاني أوامر براجمية (تتعلق بالرفاهية)، والأوامر من النمط الثالث أوامر أخلاقية (تتعلق بالسلوك الحر بوجه عام)، أعني الأخلاق".

-إيمانويل كانط، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة، نزلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، الأنيس سلسلة العلوم الإنسانية، موفم للنشر، الجزائر، 1991 م، ص.261.

[10] جون ديوي، **نمو البراجماتية الأمركية**، ص.232.

[11] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص. ص.22-23.

[12] جون ديوي، **نمو البراجماتية الأمريكية**، ص.233.

كانت أمريكية المنبت والانتشار إلا أن جذر الكلمة اليوناني يعود بها إلى أبعد من كونها وليدة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين والبيئة الأمريكية. الواقع، أن البراغماتية توجب عليها أن تقطع "مسارا طويلا من معناها العام كما حددته اللفظة اليونانية الأصلية حتى تصبح نظرية أمريكية"[13].

بإدراك الفلاسفة البراغماتيين أن مذهبهم الناشئ ليس جديدا، فهو بالتالي يمكن أن يضم فلاسفة أمثال: "بروتاغوراس" "Protagoras" (485-411ق.م) "سقراط" "Socrate" (470-399ق م) " جون لوك" "John Locke" (1632-1704م) "جورج باركلي" "Georges Berckley" (1685-1753م) و"ديفيد هيوم" "David Hume" (1711-1776م) لكونهم يشاركون رواد البراغماتية بعض الاهتمامات وطريقة التفكير وبمعنى أوسع يمكن أن تكون مذاهب الفلسفة التجريبية الاسمية، النفعية والوضعية[14]، من أكثر مذاهب الفلسفة التصاقا وقربا من البراغماتية، وربما لهذا السبب رأى أحد أعلام الفلسفة البراغماتية وهو "وليام جيمس" -لما كتب مؤلفه "**البراغماتية**" سنة 1907م- أن يضع عنوانا فرعيا للكتاب هو "اسم جديد لطرق قديمة في التفكير"، يوضح فيه أن البراغماتية ليست تيارا منقطع الصلة بالماضي. من هذا المنظور يمكن أن تدرج أسماء لفلاسفة من تيارات فلسفية مختلفة سابقة على البراغماتية أو متزامنة معها، من الذين تقاطعت آراؤهم وتشابهت بعض مواقفهم مع الحركة البراغماتية ومن هؤلاء نذكر:

"فريدريك نيتشه" "Friedrich Nietzsche" (1844-1900م) و"هنري برغسون" "Henri Bergson" (1859-1941م)، "موريس بلوندل" "Maurice Blondel"، "إدوار لوروا" "Edouard Le Roy" (1870-1954م)، "بيير دوهيم" "Pierre Duhem" (1860-1916م) ومن بين الفلاسفة ذوي النزعة العلمية نجد "أرنست ماخ" "Ernest Mach" (1838-1916م) و"فلهلم أوزتفالد" "Wilhelm Ostwald" (1853-1932م)[15]. وهناك من يذهب إلى محاولة ربط

---

(13) Ludwig Marcuse, **La Philosophie Américaine**, traduit de l'allemand par Danielle Bohler, Éditions Gallimard, France, 1967, p. 61.

(14) Ibid, P.62.

(15) Pierre Gauchotte, **Le Pragmatisme**, (Que Sais-Je?), P. U. F., Paris, 1ère éd, 1992, P.108.

البراغماتية بالماركسية بالنظر إلى تأكيد كــل مــن الفلســفتين علــى العمــل و"البراكسيس" "Praxis" واعتبار وظيفة الفلسفة هي التغيير.

II – أصول وخصائص الفلسفة البراغماتية

1–الأصول:

كي تتضح في أذهاننا صورة مكتلمة عن النــزعة البراغماتية يجدر بنــا أن منطرق ولو بشكل مختصر للمصادر والخلفيات التي ساهمت في بلــورة الفلســفة البراغماتية وخروجها إلى الوجود، هذه المصادر يمكن أن نصنفها إلى بيئية، فلسـفية وعلمية.

أ– الأصول البيئية:

إن الخلفيات البيئية تعود إلى عوامل تتجلى فيها ظاهرة ارتباط البراغماتيــة ببيئتها –أي البيئة الأمريكية– ومن هذه العوامل:

1– الحجم المادي الهائل للولايات المتحدة الأمريكية في احتلالهــا مســاحة كبيرة من الأراضي.

2– تنوع الأصول العنصرية والحضارات القديمة، التي انصهرت في بوتقــة الثقافة الأمريكية.

3– نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية يفتقر نســبيا إلى المركزيــة (هناك حكومة فيدرالية، حكومات للولايات، مجالس للمقاطعات والبلديات).

4– اتصاف أمريكا بقدر كبير من الحركة الاجتماعية (الانتقال إلى ســكن أماكن جديدة والاشتغال بأعمال جديدة).

5– الفوارق الإقليمية بين الأمريكيين قوية التأثير، والمعايير تختلف من إقليــم إلى آخر حسب نمط المعيشة والحركة الاقتصادية(تجارة، صناعة، زراعة).

6- المدنية الأمريكية تمتاز بالتعقد والثراء، مما لا تستطيع معـــه تجربـــة أي شخص أن تستوعب إلا قدرا ضئيلا من التعقد والثراء مثلما يحدث في كل مدنيـــة صناعية[16].

على ضوء هذه العوامل جاءت البراغماتية انعكاسا للبيئة الأمريكية، بما فيـها من شهوة الامتلاك والثراء، وحب الحياة المادية والتحمس للمغامرة والإعلاء مـــن قيمة الفرد وهي تعبير عن النظام الرأسمالي المرتبط بمشروعات هائلة (مصانع كـبرى وتجارة ضخمة) يترتب عليها ربح ومنافع مادية؛ لذا كانت آراء البرغمـــاتيين في الصدق أو في نظرتهم التعددية للعالم تجسد مطامح المجتمع الأمريكي والنمو السـريع للحضارة الأمريكية. والحقيقة أن البراغماتية لم تُقبل إلا لمساهمتها في إيجاد حلـــول لمشكلات أمريكا الأخلاقية[17]. ويؤكد "برتراند راســـل" "Bertrand Russell" (1872-1970م) هذه النظرة في أن البراغماتية تعبير عن البيئة الأمريكية المتمثلـة في الثورة الصناعية للقرن الماضي والمتسقة مع عصر الصناعة وتأثيراته[18]. وهذا ما يثبته كذلك"جورج سانتيانا" "George Santayana"، واصفا علاقة أحـــد الفلاسـفة البراغماتيين (ديوي) بالبيئة الأمريكية، قائلاً "ما من إنسان غير جون ديوي يستطيع أن يمثل تمثيلا صادقا عقلية السواد الأعظم من المواطنـــين الأمريكيـــين المغــامرين المعروفين بالحماس وحدة المزاج. وقد أقام وحده مذهبا فلسفيا وأصبح قوة علميـة مسيطرة ونافذة. وقد ورث ديوي الوجدان البيوريتاني النامي عمليـــا وديمقراطيـــا وإيجابيا وتقبل المجتمع الصناعي والتقنية العلمية كميدان يمكن أن تصقل فيه الفلسفة الحقيقية وتمتحن"[19].

---

[16] محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القـــاهرة، ط.2، 1984م.، ص.80.

[17] Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine**, Éditions L'Âge d'Homme, Lausanne, Suisse, 1983, P.53.

[18] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج.2، ترجمة، زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشـــر، القاهرة، 1955 م.، ص. ص.486-487.

[19] جورج سانتيانا، مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى، ترجمة، لجنة من الأساتذة الجـــامعيين، دار الأفـــاق الجديدة، بيروت، د. ت.، ص.114.

إذا كانت العوامل المذكورة تشير إلى أصالة الفلسفة البراغماتية كونها وليدة البيئة الأمريكية فإن هناك من التمس أصولا لها في الفكر الفلسفي، هذه الأصول يمكن ذكرها وفق ما يأتي:

ب- الأصول الفلسفية:

تتمثل هذه الأصول ظاهريا، فيما أقره الفلاسفة البرغماتيون أنفسهم، ومنها:

1- النـزعة السفسطائية التي اعتمدت على الخبرة الحسية وعلى الفرد كمقياس لجميع الأشياء، فانتهت إلى مذهب نسبي في الاعتقاد والقيمة والمعرفة، وكان "فرديناند شيلر" "Ferdinand Schiller" (1864-1937م) يضع "بروتاغوراس" "Protagoras"على رأس قائمة الفلاسفة البراغماتيين.

2 - "فرانسيس بيكن" "Francis Bacon" (1561-1626م) الذي أُعْجب بآرائه بعض المفكرين البراغماتيين وخاصة آراؤه المؤكدة على أن "المعرفة قوة"، بها نتمكن من إخضاع الطبيعة لسيطرتنا وتحقيق غاياتنا الإنسانية، وهذا هو رأي "ديوي" الذي يتوقف طويلا لمناقشة أفكار "بيكن" في كتابه "**تجديد في الفلسفة**" "**Reconstruction In Philosophy**" مبديا إعجابه الشديد بأفكاره.

3- "جون ستيوارت مل" "John Stuart Mill" (1806-1873م) الذي يتمثل تأثيره في البراغماتية كونه واحدا من المدرسة التجريبية الإنجليزية التي ثارت ضد الفلسفة التأملية العقلية، وحرصت على تأكيد الطابع التجريبي للمعرفة. وخير دليل يوضح لنا هذا التأثير هو ذلك الإهداء الذي وضعه "وليام جيمس" في كتابه "البراغماتية" "**Pragmatism**" إلى "مل"، حيث يقول: "إلى ذكرى جون ستيوارت مل الذي كان أول من علمني سعة الأفق البراجماتية والذي يطيب لخيالي أن يتصوره قائدا لنا لو كان اليوم حيا..."[20]. إن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم الذين شكلوا الأصول الفلسفية للبراغماتية والذين تذكرهم كتب تاريخ الفلسفة -وحتى الفلاسفة البراغماتيين أنفسهم- كرواد للفلسفة البراغماتية، الشيء الذي يدعم القول بأن البراغماتية ليست فكرة فلسفية معاصرة، لكن هؤلاء الفلاسفة في تصور

---

(20) محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ص.49.

"وليام جيمس" لم يستخدموها كلا موحدا وإنما تناولوها أجزاء وشظايا، بحيث لم يقدر للبراغماتية أن تعمم وتظهر بشكل تام إلا في القرن العشرين [21].

ج- الأصول العلمية:

يمكن القول بخصوص الأصول العلمية أن البراغماتيين الرواد -"بيرس"، "جيمس" "ديوي"- قد تأثروا بالعلم الحديث وكانوا ذوي اهتمامات علمية. فـ"بيرس" عرف بانشغاله بالرياضيات والمنطق، و"جيمس" كان منصرفا إلى الطب وعلم النفس وكان انشغالهم بالعلم من جهة كونه منهجا وليس نتيجة أو تقنية[22]، ذلك أن مناهج البحث العلمي شكلت مصدرا أساسيا للبراغماتية على حد تعبير "هنتر ميد" لأن المنهج العلمي الذي يترقب ويتطلع إلى نجاح فرض من الفروض هو براغماتي بطبعه[23].

إذا كان العلم التجريبي ونظرية التطور قد أثرا في فلاسفة البراغماتية فإن كل واحد منهم قد استقى هذا التأثير من مصدر مختلف عن الآخر. بالنسبة للعلم التجريبي فـ"بيرس" يرجعه إلى "وليام ويول" "W. Whewell" (1794-1866م)، و"جيمس" يعود به إلى "مل" أما "ديوي" فيرجعه إلى "فان" "Venn"، أما بالنسبة لنظرية التطور فإن "بيرس" تأثر بها من خلال "لامارك" "Lamarck" (1744-1829م)، و"جيمس" من خلال داروين "Darwin" (1809-1882م)، أما "ديوي" فتأثره بها كان من خلال "توماس هكسلي" "T. Huxley"(1825-1895م) و"سبنسر" "Spencer"(1820-1903م) [24]. فهل يحق لنا أن نتساءل إن كان صحيحا أن العلم التجريبي والنظرية التطورية جعلا من قيام فلسفة البراغماتية أمرا ممكنا؟ أم أن البراغماتية بفضل مزجها بين هذين العنصرين وعناصر أخرى غيرها - فلسفية وبيئية سبق ذكرها- قد وفقت في تأسيس مذهب فلسفي لعب دورا حاسما في القرن العشرين؟ الحقيقة أن الإجابة عن سؤال جدلي كهذا يتوقف على مدى إدراك الخصائص التي تتسم بها الفلسفة البراغماتية.

---

(21) المرجع نفسه، ص.50.

(22) Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine,** P.53.

(23) محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ص.50.

(24) Ibid, P.P.54-55.

2- الخصائص:

يمكننا أن نلخص بعضا من الخصائص التي اتسمت بها الفلسفة البراغماتية فيما يأتي:

1- اعتماد المعرفة على الخبرة.

2- الخبرة معيار التحقق.

3- رفض وجود الشيء في ذاته.

4-قبول مبدأ "بيرس" من أن تصورنا لموضوع ما هو فيما ينتج عنه من أثار عملية.

5- الطبيعة غير محددة مما ينفي عنها صفة الغائية.

6- للاعتقاد دور مهم في معارفنا.

7- التأكيد على الطابع الاجتماعي لذواتنا.

8- الإيمان بالتقدم داخل نظام اجتماعي.

كما أن هناك خصائص أخرى تتميز بها البراغماتية لكنها لا تحظى باتفاق كل الفلاسفة البراغماتيين ونذكر منها:

9- اعتماد العادة كقاعدة للأخلاق والمعرفة.

10- القول بالنزعة التطورية مع تحفظ "بيرس" تجاه "الداروينية".

11- ضرورة التفاعل لتكيف الكائن الإنساني مع المحيط[25].

III – نشأة الفلسفة البراغماتية ومراحلها

كانت هذه الفلسفة الناشئة -أي البراغماتية- منسجمة مع الروح الأمريكية المؤمنة بالحرية والإرادة، والقدرة على تشكيل الظروف وتغييرها، وربط التفكير بالعمل واعتمادها على النتائج كمعيار تقاس به الحقائق. ولهذا لم تكن البراغماتية لتفرض على الشعب الأمريكي وكانت أنسب وأفضل الفلسفات التي تنطبق على الروح الأمريكية المتسمة بحب المغامرة والاستناد إلى الخبرة الإنسانية.

---

(25) Pierre Gauchotte, **Le Pragmatisme**, P.100.

فأمريكا التي عرفت خامات عديدة مستوردة متمثلة في البعثات التبشـــيرية الأسبانية والحكومات المقدسة البيوريتانية، والروحيين الإفريقيين والفلسفات التأملية الدينية والآسيوية، والمثالية الألمانية والتجريبية والنظـــم الاســتعمارية الإنجليزيــة والمذاهب اللاهوتية البروتستانتية وعقيدة اليهود ونبوءاتهم[26]، هذه وغيرهــا مــن الخامات الفكرية والعقائدية التي حملها معهم الرواد المهاجرون والمســـتوطنون في أرض العالم الجديد المترامي الأطراف، نسجت بفضل هؤلاء وبتضافر جــهودهم في التخطيط والخبرة والتجارب فيضا مذهلا من الأفكار والقيم، وكانت البراغماتيــة إحدى هذه الأفكار والقيم في هذا الفيض، فشكلت ذهنية وطريقة "تقبل الخـــبرة الإنسانية العادية منبعا نهائيا وامتحانا أخيرا لكل معرفـــة وقيمـــة"[27]. فمــع أن البراغماتية ضاربة الجذور في تاريخ الفكر الفلسفي، إلا أن أمريكا كـــانت علـــى موعد مع ثلاثة من مفكريها سيمنحونها فلسفتها الخاصة المسماة "البراغماتية" والتي ستصبح "طابعا يميز التفكير الأمريكي حتى ليربط بها هذا التفكير على أقلام الكتاب وألسنة المتكلمين في أرجاء العالم ارتباطا يجعل الواحد منها دالا على الآخر"[28].

لقد ورد مصطلح البراغماتية أول مرة في مقال "جيمس" ســنة 1898م[29]، وذلك حينما أعلن على الملأ المذهب البراغماتي في خطابــه المعنــون: "المفــاهيم الفلسفية والنتائج العملية" **Philosophical Conceptions and Practical Results**"، الذي أبرز فيه الارتباط الموجود بين هذا المذهـــب –أي البراغمـــاتي– وبين الطريقة التجريبية الإنجليزية في فحص مفهوم ما، ومشيرا إلى بعض فلاســـفة هذه الطريقة مثل "لوك" و"هيوم"[30]. إلا أن المذهب البراغماتي قد عرض قبل السنة

---

(26) هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الأمريكية**، ترجمة، محمد فتحي الشـــنيطي، مكتبـــة النهضـــة المصريـــة، 1964م.، ص.5.

(27) أحمد فؤاد الأهواني، **جون ديوي**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف مصر، ط.2، 1968م.، ص.82.

(28) زكي نجيب محمود، **حيـــاة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق، بيـــروت، القـــاهرة، ط.2، 1982م.، ص. ص.115، 116.

(29) هذا رأي كل من "إميل بريهيه" و"رالف بارتون بيري"، الأول في كتابه **تاريخ الفلسفة(الفلسفة الحديثة)**، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط.1، 1987م ص.155. أما الثـاني ففي كتابه **أفكار وشخصية وليام جيمس**، ترجمة، محمد علي العريان، دار النهضـــة العربيـــة، مؤسســـة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة–نيويورك، 1965م.، ص.408.

(30) رالف بارتون بيري، **أفكار وشخصية وليام جيمس**، ص.408.

المذكورة آنفا -أي 1898م- عند "بيرس" في مقاله: "**كيف نجعل أفكارنا واضحة**" "**How to Make Our Ideas Clear**"، الذي نشر في مجلة "البوبيـــلار ســـاينس مونتلي" "Popular Science Monthly" في عدد يناير من سنة 1878م(31). ففـــي هذا المقال وضع "بيرس" أساس البراغماتية الذي سيصبح قاعدة فلســـفية يتبناهـــا "جيمس" و"ديوي" والفلاسفة البراغماتيين الآخرين الذين عملوا على نشر هـــذه الفلسفة.

1- النشأة:

مما هو جدير بالذكر، في هذا المقام أن الدوائر التي لعبت دورا بارزا في نشأة الفلسفة البراغماتية يحصرها كثير من الذين كتبوا عن تاريخ الحركة البراغماتيـــة في دائرتين اثنتين هما: "النادي الميتافيزيقي" و"مدرسة شيكاغو".

أ- "النادي الميتافيزيقي " "Metaphysical Club":

لم يكن لهذا النادي وجودا رسميا على غرار "نادي أفلاطون" "Plato Club" أو "مدرسة الكونكورد الصيفية" "Concord Summer School"، غير أنه يعتـــبر- أي "النـــادي المتافيزيقي"- المهد الذي نشأت ونمت فيه حركة فلسفية من خـــلال المناقشات التي كانت تدور بين أعضائه ما بين سنـــوات 1870م و1876م، بحيـــث كانت تعقد اجتماعات كل خمسة عشر يومـــا في "كامـــبريدج العتيقـــة" "Old Cambridge"، تارة عند "جيمس" وأخرى عند "بيرس".

كان من بين أعضاء هذا النادي رجال علم مثل: "وليام جيمس" و"تشونسي رايت" "Chancy Wright " (1830-1875م)، ورجل اهتمامه مـــزدوج علمـــي منطقي هو "بيرس" ورجال قانون مثل "نيكولا سان جون غريـــن" "Nicholas St-John Green" (1835-1876م) و"أوليفر.و. هولمـــز" "Oliver W. Holmes" (1841-1935م) و"جون فيسك" "John Fiske" (1842-1901م)، مؤرخ وعالم اجتماع متأثر بفلسفة "سبنسر" التطورية أكثر من تطوره بنظريات "داروين"، إلى

---

(31) يعقوب فام، البراجماتزم أو فلسفـــة الذرائع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنـــان، ط.2، 1985م.، ص.137.

غير ذلك من الأعضاء مثل "جوزيف ورنر أســك" "Joseph Warner Esq" إلى غيره من الأعضاء، الذيــن لم تكن لهم أهمــية كبيرة في هــذا النـــادي لقلــة كتاباهم[32].

لم تكن تسمية "الميتافيزيقي"التي حملها هذا النادي تمت بصلة إلى الميتافيزيقــا وأعضاؤه لم يكونوا ميتافيزيقيين، إنما كانت كلمة ميتافيزيقي تعني عندهم نوعا من السخرية والتحدي للميتافيزيقا وللتيار الهيغيلي خاصة، الذي بدأ يتقهقر بعد ســنة 1870م[33].

إن أهمية "النادي الميتافيزيقي" تتأكد من خلال المناقشات الفلســفية الــتي كانت تجري بين أعضائه، ومساهمتهم في إدخال الروح البراغماتية في الكثير مــن المجالات الفكرية من خلال اختصاصاهم المتعددة.

وأبرز مثال لهذه المناقشات، العرض الذي قدمه "بيرس" في ماي سنة 1872م أمام أعضاء النادي حول نظريته في الاعتقاد والشك، وكانت هذه النقطــة هــي الأســاس الذي بنيت عليه الفلسفة البراغماتية، فقد لفت "نيكولا ســان جــان غرين" الانتباه إلى نظرية "ألكسندر بين" "Alexander Bain"(1818-1903م)[34] في الاعتقاد، والتي تعرفه على أنه ما يجعل الإنسان مستعدا للفعل، ومن خلال هــذا التعريف- وبحسب بيرس- فإن "بين" جدير بأن يكون جد البراغماتية الأول، ذلك أنها أضحت -أي البراغماتية- نتيجة طبيعية لهذا التعريف للاعتقاد[35].

إلى جانب الدور الذي لعبه "النادي الميتافيزيقي" في نشأة الفلسفة البراغماتية فإن هناك مدرسة كان لها كذلك دورا معتبرا في قيام هذه الفلسفة.

ب- "مدرسة شيكاغو" "Chicago School":

هي المدرسة التي أسستها "ديوي" عندما ذهب إلى مدينـــة "شــيكاغو" في منتصف عمره، والتفت حوله جماعة من المفكرين شكلوا نواة الأداتيــة، فــأثمرت

---

(32) Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine,** P.55.

(33) Ludwig Marcuse, **La Philosophie Américaine,** P.60.

(34) "ألكسندر بين" فيلسوف أسكتلندي له كتب في علم النفس والتربية اتبــع خطــى "هــارتلي" و"جــون ستيوارت مل" فكان من أنصار الوضعية ومذهب التداعي من مؤلفاته "الانفعالات والإرادة"(1859م.).
- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،ط.1، 1987م.،ص. 136.

(35) Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine,** P.58.

جهودها في سنة 1903م، كتاب "**دراسات في النظرية المنطقيـــة**" "**Studies in Logical Theory**"، وكان من بين هذه الجماعة فلاسفة أمثال: "جورج هربـرت ميد" "George Herbert Mead"(1863-1931م) "جيمـــس تـــافتس" "James Tufts" الذي اشترك معه في كتابة مؤلف "**الأخلاق**" "**Ethics**" وكذلك "جيمـس أنجل" "James Angell" وغيرهم. وقد استرعت هذه الجماعة انتباه "وليام جيمس" الذي تطلع إلى تأسيس مدرسة فكرية من خلال البراغماتية وذلك في رسالة بعـث بها إلى "تيودور فلورنوى" "Theodore Flournoy" في 02 يناير 1907م، يقـــول فيها: "...أريد أن أحولكم إلى متحمســين لديــدن البراجماتيــة[...] لم أكــن أدري[...] مدى قوة فكرة البراجماتية في "تأسيس مدرسة فكرية" وفي كونها تصبح "قضية" وماثلة، ولكنني الآن أتأجج حماسة لها باعتبارها قد زحزحت كل النظـــم العقلية -كلها بلا استثناء- [...] النظم التي فيها عناصر ذات فلسفة عقليـــة"[36]. وقد رأى "وليام جيمس" مشروعه يتحقق على يد "ديوي" وجماعته -أي "مدرسـة شيكاغو"- لما مثلته هذه الجماعة من مدرسة حقيقية وفكر حقيقي، وكتب يقـول في 29 أكتوبر 1903م: "لقد برزت في جامعة شيكاغو خلال الستة أشهر الأخـيرة ثمرة جهود عشرة سنوات من العمل تحت إشراف جون ديوي والنتيجة مذهلـــة، مدرسة حقيقية وفكر حقيقي [...] هل سمعتم شيئا عن هذه المدينة أو عـــن هـــذه الجامعة من قبل؟ هنا [في هارفارد Harvard] عندنا فكر، ولكن ليســت لدينــا مدرسة، أما في يال (Yale)، توجد مدرسة ولكن لا يوجد فكر. أما في شـيكاغو فيوجد الاثنان"[37].

إن هذه الجماعة التي نمت في مدرسة شيكاغو وعرفت باســم الأداتيـة أو الوسيلية "Instrumentalism" أهدت كتاب "**دراسات في النظرية المنطقيـــة**" إلى "جيمس"، الذي تساءل عما فعله كي يستحق هذا التقدير، وكان جواب "ديوي" على هذا التساؤل أنه هو صاحب الفضل في هذا التوجه نحو المذهب البراغماتي من خلال كتابه "**مبادئ علم النفس**" "**The Principles of Psychology**".

---

(36) رالف بارتون بيري، **أفكار وشخصية وليام جيمس**، ص. ص.411، 412.

(37) Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine**, P. P. 64, 65.

2- المراحل:

مما ينبغي ملاحظته بهذا الخصوص حول الجماعتين أي جماعة "النادي الميتافيزيقي" وجماعة "مدرسة شيكاغو" و دورهما الأساسي في نشأة البراغماتية كونهما شكلتا المرحلة الأولى من المراحل التي ميزت ظهور الفلسفة البراغماتية، بحيث يمكن أن نقسم هذه المراحل إلى ثلاث هي:

أ- المرحلة الأولى:

تبدأ هذه المرحلة من بداية نشأة البراغماتية أي في نهاية القرن التاسع عشر وتمتد حتى نهاية العقد الثالث من القرن العشرين، وهي المرحلة التي عرفت فيها البراغماتية نشأتها الأولى كحركة منسجمة نسبيا على يد الفلاسفة الرواد الثلاثة "بيرس"، "جيمس" و"ديوي".

أولا: "تشارلز ساندرس بيرس" "Sanders Peirce" Peirce" (1839-1914م):

فيلسوف البراغماتية الأول و واضع أسسها، اتسمت نشأته الفكرية بطابع علمي، وهو ابن أحد رواد أمريكا في العلوم الرياضية، حصل على الماجستير في الرياضيات، وفي عام 1861م حصل على بكالوريوس العلوم في الكيمياء[38]. ويكمن أثره الفلسفي في مساهمته الهامة في منطق العلاقات والدراسات في السيميوطيقا التي لا تزال تحظى بتقدير كثير من الباحثين اليوم. كما أن صياغته للقاعدة البراغماتية ستصبح بمثابة وثيقة إعلان تأسيس الفلسفة البراغماتية، وهي القاعدة التي نهل منها الفلاسفة الذين ساروا على نهجه. وقد وضح "بيرس" قاعدته هذه في مقالين، الأول: "تثبيت الاعتقاد" **"The Fixation Of Belief"** (1877م) والثاني: "كيف نجعل أفكارنا واضحة" **"How To Make Our Ideas Clear"** (1878م).

ففي إجابته عن السؤال: ما هو المدرك العقلي؟ صاغ "بيرس" قاعدته الشهيرة سنة (1878م) التي تنص على ما يلي: تدبر الآثار التي يجوز أن يكون لها نتائج فعلية

---

[38] أكريل، أكتون وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية، فؤاد كامل، جلال العشري، وعبد الرشيد الصادق، دار القلم، بيروت، لبنان، د. ت.، ص.138.

على الموضوع الذي نفكر فيه وعندئذ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هي كل فكرتنا عن الموضوع. ففكرتنا عن النبيذ أو عن العسل لا تعني شيئا إلا ما له آثار معينة على حواسنا بشكل مباشر أو غير مباشر[39].إذن فقاعدة التحقق من دلالة الأفكار والمدركات هي ما يكمن في الآثار العملية التي ينتجها تصورنا، وهي كل تصورنا للموضوع أو المدرك أي بماله من بعد عملي أو إمكانية ضبط تجريبي[40]. والحقيقة أن إمكانية الضبط التجريبي هذه عند "بيرس" تشير إلى الطابع التجريبي للعقل، ذلك لأن الرجل المشبع بروح "العادة المخبرية أو المعملية للذهن" سيجد لأي حقيقة أمرين: إما أن تتمخض عن التجربة نتيجة من نوع خاص وإما أن الكلام لا معنى له[41]. وقد أشار "ديوي" إلى هذا الربط الذي نجده عند "بيرس" بين المدرك العقلي وتوقع النتائج التي يفرزها في قوله: "...وهكذا أقام "بيرس" النظرية القائلة بأن المدلول العقلي لكلمة من الكلمات، أو عبارة من العبارات، إنما يكون فقط في تأثيرها المقصود في مجرى الحياة، لذلك فإن الشيء إذا لم يكن ناتجا من التجربة فلا يمكن أن يكون له أي تأثير مباشر على السلوك"[42].

لكن ما حصل من فهم مغاير لما أراده "بيرس" في الإقرار بالتأثير المباشر على السلوك ومحاولة ربطه بالعملي في توضيح المعاني، جعله يهجر كلمة البراغماتي، واقترح عليه بعض أصدقائه تسمية مذهبه بـ"العملي" "Practicalism" أو "Practicism"، غير أنه فضل كلمة "البراغماطيقية" "Pragmaticism"، وفي ظنه أنها كلمة سيكون لها من القبح ما يصرف عنها الخاطفين واللصوص[43]. أي أولئك الذين استخدموا البراغماتية وأشاعوها في الاتجاه الذي لم يرده "بيرس" لها. ومن بين هؤلاء "وليام جيمس"، فكيف كان تصوره واستخدامه للبراغماتية ؟ وما هو خلافه مع "بيرس" حولها؟

---

[39] أكريل، أكتون وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص.139.

[40] إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة)، ص. ص.155-156.

[41] جون ديوي، نمو البراجماتية الأمريكية، ص.233.

[42] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[43] زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص.122.

ثانيا: "وليام جيمس" "William James" (1842-1910م):

ثاني فيلسوف عمل على وضع أسس البراغماتية، ويعود إليه الفضل كذلك في التعريف بها ونشرها. والده هنري جيمس، روائي ومفكر كان له أثره الكبير على الابن جيمس في تقويم العبارة وشحنه بالأثر الديني. لقد كان اهتمام جيمس في بداية حياته منصبا على دراسة الطب وعلم النفس. كما أن التوفيق بين الإيمان الديني والفكر العلمي شكل أهم المسائل التي راودت ذهنه، فصدرت له مؤلفات تنم عن هذا التوفيق ومن أبرزها **مبادئ علم النفس The Principles of Psychology** (1890م)، **إرادة الاعتقاد The Will to Believe** (1897م)، **تنوعات من التجربة الدينية Varieties of Religious Experience** (1902م) **البراغماتية Pragmatism** (1907م)[44]. لقد عمل "جيمس" على توسيع نطاق البراغماتية، و لم يرض بها كمنهج محكوم بقناعات نقدية ومنطقية، بل نقل مجالها إلى الأخلاق والدين، ومنه يمكن القول أنه قد وسع من نطاق استخدام البراغماتية هذا من جهة كما أنه من جهة أخرى ضيق من هذا الاستخدام وقد أشار "ديوي" إلى هذا في قوله: "وقد واصل جيمس العمل الذي بدأه بيرس، ويمكن القول إلى حد ما إن جيمس قد ضيق من مجال تطبيق براجماتية بيرس. لكنه في الوقت ذاته توسع فيها"[45]. هذا التوسع يكمن في اتجاهين: من خلال استشهاده بموقف"بيرس" الذي ينص على أن الاعتقاد قاعدة للعمل وأن وظيفة التفكير تكمن كخطوة في تكوين عادات السلوك، و كذلك من خلال رأيه بأن الاختبار النهائي لمعنى الصدق العقلي هو ما يمليه هذا الصدق من سلوك[46]. وفي هذا ما يوحي بنـزعة جيمس المتطلعة للمستقبل أكثر من التفاتها إلى الماضي، هذه النـزعة التي تلخصها عبارته الشهيرة: "...أن نستدبر [...] المبادئ والمقولات والضرورات المزعومة الأولى، وأن نستقبل الأشياء والثمرات والنتائج والوقائع الأخيرة"[47]. إن المهم في كل قضية هو ما يكون لها من نتائج جزئية على خبراتنا المستقبلية سواء كانت إيجابية أم سلبية، والأهم في الخبرة أن تكون جزئية، وقد عبر "جيمس" عن هذا التفضيل للجزئي في الخبرة والنتائج، حينما بين أن المعنى المقصود من استعماله لكلمة "عملي" إنما هو

(44) جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص. ص.240-241.

(45) جون ديوي، **نمو البراجماتية الأمريكية**، ص.235.

(46) جون ديوي، **نمو البراجماتية الأمريكية**، ص. ص.235-236.

(47) أحمد فؤاد الأهواني، **جون ديوي**، ص.89.

"...الملموس المتميز، الفردي، الخاص والفعال لا المجرد والعام وعــدم الفعاليــة – والبراجماتا هي الأشياء في تعددها – والنتــائج الجزئيــة يمكــن بحق أن تكــون ذات طبيعة نظرية"[48]. إذن فالإقرار بالنتائج الجزئية محل النتائج العامة، هو في حـد ذاته توسيع وتضييق للقاعدة التي صاغهــا"بيرس". ومختصــر مفيــد إذا كــان "بيــرس" يكتب بــروح المنطــق فإن"جيمس" كان يكتب بروح الإنسان، حيث يصر في نظريته عن الصدق العقلي على تأكيد الطابع الإنساني من خلال الأغـراض التي تعود على السلوك. ولهذا كان "فردينـــاند شـــيلر" "Ferdinand Schiller" البراغماتي الإنجليزي، الذي اصطلح علـــى فلســفته بــــ"المذهـــب الإنســاني" "Humanism"، يرى أنه مرتبط بـــ"جيمس" أكثر مــــن ارتباطــه بغــيره مــن البراغماتيين الأمريكيين وأنهما عبرا عن نفس الهـــدف بطريقــين مختلفــين، وأن البراغماتية فصيلة من الفلسفة الإنسانية. غير إن "جيمس" كسابقه –"بــيرس"– لم يرقه استخدامه للبراغماتية نظرا لما أثارته نظريته في الحقيقــــة مــن ردود الفعــل والانتقادات، ورأى أن مصطلح البراغماتية سيئ الحظ حينما قــال: "علــي أن أعترف أن مصطلح البراجماتية، بكل ما يقترحه من أفعال كان اختيارا ســيئا"[49]. ولذا كان غالبا ما يصطلح على فلسفته الخاصة بـــ"التجريبية الأصيلــة" "Radical Empiricism" التي رأى أنها " تتألف أولا من مصادرة ثم من حقيقة [...] وأخــيرا من نتيجة"[50] . هذا وأن أكبر تقدم حققه "جيمس" للبراغماتية كما يذكر ذلــك الفيلسوف "جون ديوي" الذي سيعترف بفضل "جيمس" عليه دون موافقته علــى جميع آرائه، هو نظريته في الاعتقاد أي "إرادة الإيمان" أو كما سماهــا هــو"حــق الإنسان في أن يؤمن"[51].إن تجريبيــة "جيمس" ستكون رافدا من الروافــد الــتي شكلت فلسفة "ديوي" "الوسيلية"[*] وستبدو تأثيراتها جلية على تطـــور منحــى "ديوي" الفكري.

---

[48] جون ديوي، نمو البراجماتية الأمريكية، ص.236.

[49] تشارلز موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، ص.23.

[50] زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص.151.

[51] جون ديوي، نمو البراجماتية الأمريكية، ص.239.

[*]فضلنا استعمال لفظ "الوسيلية " المشتق من الوسيلة بدلا من استخدام "الوسلية" مثلما هو موجود في بعــض الترجمات لمؤلفات جون ديوي و لسنا هنا بصدد تخطيء هذه الترجمات بقدر ما نحــاول الاقــتراب مــن الاشتقاق الأسلم و الذي هو في تصورنا الوسيلية Instrumentalism.

ثالثا: "جون ديوي" "John Dewey"[52](1859–1952م):

الشخصية الفلسفية الأكثر تمثيلا للثقافة الأمريكية من خلال تقمصه لها كما يعترف هو بذلك في قوله: " إنه لم يوجد على الإطلاق فيلسوف إلا وتناول بعض جوانب الحياة في عصره بالتمجيد"[53]. وقد وصفه "كورنيل ويست" "Cornel

---

[52] ولد جون ديوي في 20 أكتوبر عام 1859م في "برلنغتون" "Burlington" بولاية " فيرمونت " "Vermont"، شمال شرق الولايات المتحدة الأمريكية، من أسرة متوسطة وتوفي في "نيويورك" "New york"، يوم 01 جوان سنة 1952م. بعد إتمام دراسته الثانوية في "برلنغتون" انتقل إلى جامعة "فيرمونت" وفيها تعرف على كتاب"هكسلي" "علم الفسيولوجيا"الذي سيؤثر على تفكيره، وفي سنة 1879م درس بالمدرسة العليا بـ"بنسلفانيا" "Pennsylvania" وبعد ذلك أي في سنة 1882م وبتحفيز من "ج. توري" "J. Torrey" و"و.ت.هاريس" "W. T. Harris" إتجه إلى "جونز هوبكنز" "Johns Hopkins" لمتابعة دراسته في الفلسفة، أين تعرف على الفلسفة الهيغلية من خلال أستاذه "ج.س. موريس" "G. S. Morris" و على"هكسلي" و"داروين" من خلال أستاذه "ستانلي هل" "Stanley Hall". بعد حصوله على الدكتوراه برسالة قدمها عن "**علم النفس عند كانط**"، عين أستاذا في جامعة "مشيغان" "Michigan" عام 1884م وخلف "موريس" في رئاسة قسم الفلسفة. وفي سنة 1894 م ذهب إلى "شيكاغو" "Chicago" أين أسس المدرسة التجريبية التي عرفت باسمه، لكنه استقال من الجامعة سنة 1904م، ودرس بعدها في "كولمبيا" "Columbia" من سنة 1905 إلى 1930م. وقد قام "ديوي" برحلات عديدة قادته إلى أوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية، فزار منها دولا مثل "إيطاليا"، "إيرلندا"، "روسيا"، "تركيا"، "الصين"، "اليابان" و"المكسيك" وهي رحلات أثمرت مؤلفات ومحاضرات ساعدته على بلورة أفكاره الفلسفية والتربوية. إن أفكاره التقدمية ونشاطاته الإنسانية الدؤوبة جعلته عرضة للانتقادات والاتهامات، فقد أتهم بالشيوعية والإمبريالية والإلحاد والعمل على تخريب عقول الطلاب وبأنه نازي أكثر من "هتلر" "Hitler". لكن هذا لم يمنع الفيلسوف المؤمن بالحرية والديمقراطية من الدفاع عن آرائه داخل الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها بكل قوة وصدق حتى وفاته. لقد ترك "ديوي" الذي عمر قرابة قرن من الزمان مؤلفات عديدة ومتنوعة يصعب عدها، نذكر من أهمها: "المدرسة والمجتمع" "**The School and Society**" (1900م)، "دراسات في النظرية المنطقية" "**Studies in Logical Theory**" (1903م)، "كيف نفكر" "**How we Think**" (1910م)، "الديمقراطية والتربية" "**Democracy and Education**" (1916م)، "تجديد في الفلسفة" "**Reconstruction in Philosophy**" (1920م)، "الخبرة والطبيعة" "**Experience and Nature**" (1925م)، "المنطق: نظرية البحث" "**Logic: The Theory of Inquiry**" (1938م) وغيرها من الكتب.

- Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine**, P.P.170-174.

– أحمد فؤاد الأهواني، **جون ديوي**، ص. ص.15-34.

– زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص. ص.159-167.

– جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص. ص.283-285.

[53] جون ديوي، **نحو البراجماتية الأمريكية**، ص.234.

"West"[54] بأنه النـافذة التي من خـلالها تدرك وتفهم أمريكا[55]. و"ديوي" هـو ثالث قطب في الحركة البراغماتية بعد "بيرس" و"جيمس"، وقد لعب دورا مهما في تثبيت الفلسفة البراغماتية تثبيتا اجتماعيا، مكنه من أن يحظى بتقدير كبير داخـل الدوائر الفلسفية وأن يحتل مكانة مرموقة بين الفلاسفة المعاصرين، بفضـل طيبـة شمائله وغزارة إنتاجه وعمق تفكيره، ونضاله الاجتماعي المدافع عـن الحريـات والديمقراطية. فقد ساند المطالبات بالحرية والمساواة في فترة ما قبل الحرب العالميـة الأولى، وأيد "أوجين دبس" "E. Debs" و"روبرت لافوليـت" "R. Lafollette" و"نورمان توماس" "Norman THomas" لتولي رئاسة الجمهورية ودافـع عـن "نيكولا ساكو" "Nicholas Sacco" و"برتولوميـو فانـزتي" "Bertolomeo Vanzetti" وكتب عن المشكلات العملية التي تواجه التعليم، وساهم في مناقشـات أكاديمية أثيرت حول الحرية، واشترك في المنظمات الخاصة بـالحقوق والحريـات المدنية. كما أنه ترأس لجنة المثقفين الأمريكيين التي نظرت في الاتهامات الموجهـة إلى "ليون تروتسكي" "Leon Trotsky" من قبل موسكو، وقد برأت هذه اللجنة في 12 ديسمبر1937م "تروتسكي" مما أتهم به[56].

مما هو معروف عن فلسفة "ديوي" أنها ذات دوافع وأغـراض اجتماعيـة، بحيث سعت للمساهمة في حل مشكلات المجتمع الصناعي لتبرهن على مدى قـدرة الفلسفة لأداء وظيفة إنسانية داخل البيئة الاجتماعية، وكان هذا هو المفهوم الـذي خدده "ديوي" للفلسفة والذي ينبغي أن يراعى فيه البعدين الثقافي والاجتماعي.

الواقع أن "ديوي" لم يكن براغماتيا منذ بداية حياته الفكرية، فقد تـأثر في بادئ الأمر بـ"الهيغلية""Hegelianism " من خلال أستاذه "ج. س. موريـس"

---

(54) من الجامعيين المشتغلين بالفلسفة في الولايات المتحدة الأمريكية(جامعة برينستون)، والأكثر إثارة للجـدال والنقاش وهو معروف كفيلسوف جاد يقوم بأدوار اجتماعية هامة.

- Daniel-Francois Wechter, **John Dewey Philosophe du Nouveau Monde (et du Monde Nouveau)**, Revue Internationale de Philosophie Politique, Editions P. U. F., Paris, N°7,1995, P.65.

(55) Ibidem.

(56) Gérard Deledalle, **L'idée d' Expérience dans la Philosophie de John Dewey**, Éditions P. U. F, Paris, 1re éd, 1967, P.P.471-482.

"G. S. Morris" وبقيت آثار هذه الفلسفة تلازمه حتى بعـــد تحولــه عنـــها إلى البراغماتية، بفعل التصور البيولوجي للنفس الذي قال به "جيمس"[57] وكذلك من خلال فكرة التطور الداروينية[58].

لقد انتهى "ديوي" إلى فلسفته الخاصة التي تشترك مع براغماتيـــة "بـــيرس" و"جيمس" في الأصول ولكنها تختلف عنها في الفروع، وهي ما اصطلــــح عليـــه بـــ"الوسيلية" أو "الأداتية" أو"الذرائعية"، وسميت هكذا لأنها تعتبر الأفكار وسـائل وأدوات وذرائع يتكيف بها الإنسان مع محيطه، وهي خطط ومشروعات للعمـــل، يقاس مدى نجاحها وفاعليتها بمقدار ما تؤدي إليه من تحقيق أغراض الكائن البشري في التكيف والتوازن والملاءمة مع بيئته الاجتماعية والماديـــة، وذلـــك باعتمادهـــا عنصري الذكاء والخبرة في "إمكان إقامة علاقات أكثر فاعلية ونفعا مع الأشـياء في المستقبل"[59]. لهذا كله كانت البراغماتية عند "ديوي" وعند البراغماتيين الآخريـــن طريقة ومنهجا قبل أي شيء آخر، وهو منهج لتوضيــــح المدركـــات والمعـــاني، وللحسم في المناقشات الفلسفية، ومنهج كذلك لتوضيح الرؤى المتصارعة حـــول الحلول الممكنة لقضايا الإنسان والمجتمع، وذلك بالاستناد إلى النتائج والنشـــاطات والخبرات.

وإذا كان الفلاسفة الثلاث المذكورين سابقا، هم الذين وضعــــوا مبـــادئ وأسس الفلسفة البراغماتية، فإن هناك مجموعة أخرى من الفلاسفة في الولايــــات المتحدة الأمريكية وفي أوروبا، عملوا على توسيع دائرة هذه الفلســـفـــة وانتشارها، ومـــن بيـــن هؤلاء في الولايات المتحدة الأمريكية نجد "ج.هـــ. ميـــد" "G. H. Mead " الذي كان صديقا لـــ"ديوي" ومشاركا له نفس التصورات. كما يمكـــن ذكر بعض البراغماتيين الآخرين مثل "ج. أ. رســــــل""J. E. Russel"، "ج. أ. بوديـــن" "J. E. Boodin" و"هـــ. م. كالين" "H. M. Kallen".

---

[57] Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine**, P.66.

[58] تطرقت الكتب التي تحدثت عن حياة "ديوي" إلى ربط تاريخ ميلاده أي 1859م بنفس السنة الـــتي ظـــهر فيها كتاب "داروين" "أصل الأنواع" وقد يكون هذا من باب المصادفة، غير أنها أعطت للأمــــر أبعـــادا أخرى خاصة لما نعلم أن "ديوي" يسلم إلى حد كبير بنظرية التطور.

[59] جون ديوي، نمو البراجماتية الأمريكية، ص.247.

وفي بريطانيا هنـــاك "فرديناند شـــيلر" "Ferdinand Schiller" (1864-1937م) الذي طبع مذهبه بنـــزعة إنسانية فســـمي مذهبــه بـــ"الإنســانية" "Humanism" وبرأيه أن المذهبيـــن البراغماتي والإنساني غير مختلفين[60]، و"هـــ. سدجويك" "H. Sidgwick" و " أ. ستورت" "A. Sturt". أما في إيطاليا فقـــد وجد التيار البراغماتي صدى له وقد تبناه كل من "جيوفاني فيـالاتي" "Giovanni Vailati" (1863-1909م) و"ماريو كـالديروني" "Mario Calderoni" (1879-1914م) وكذا "جيوفاني بابيني" "Giovanni Papini" (1881-1956م)[61].

ب- المرحلة الثانية:

يمكن تحديدها بعد الثلاثينات من هذا القرن، حيث عرفت الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية انتشارا كبيرا، قلص من التأثير المباشر للفلسفة البراغماتية. ومـن بين المفكرين البراغماتيين في هذه المرحلة يمكن ذكر: "كلارنس إيرفـين لويـس" "Clarance Irving Lewis" (1883-1964م)، "سدني هـوك" "Sidney Hook" (1902-1989م) وهو تلميذ لـ"ديوي"، ومتأثر بأفكاره الاجتماعية، وقد رأى من خلال تحليله لأطروحات "كارل ماركس" "Karl Marx" أنه بالإمكـــان تحقيـق ماركسية ليبرالية مخالفة لما فسره الثوريون الشيوعيون[62]. وكذلك يمكـــن ذكـر الإبستمولوجي " شارلس وليام موريس" "Charles William Morris" (1901-1979م)، الذي اهتم في بداية الثلاثينات مع "رودولــف كارنـاب" "Rudolph Carnap" (1891-1970م) بالتحليل اللغوي وفيما بعد مع "أوتو نويـرات" "Otto Neurath" (1882-1945م) بمشاكل فلسفة العلوم[63].

جـ- المرحلة الثالثة:

ابتداء من سنة 1960م اقتحمت البراغماتية مجـــالات الفلســفة التحليليـة والوضعية المنطقية، وأصبح من الصعب فصلهما، بحيث أرجع البعض هذا التداخـل

---

(60) Pierre Gauchotte, **LePragmatisme**, P.80.

(61) Pierre Gauchotte, **LePragmatisme**, P.P.104-105.

(62) Ibid, P.P.110-111.

(63) Ibid, P.111.

أو التمازج بين الفلسفتين إلى التأثير الذي مارسه الوضعيون المناطقة عندما هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية بعد صعود النازيين إلى الحكم في سنة 1933م، وهربا من الحرب العالمية الثانية.ومن بين فلاسفة هذه المرحلة نجد"ويلارد فان أورمان كواين" "Willard Van Orman Quine" (1908-2000م) الذي كان تلميذا لـ"ك.إ.لويس" وحاول ربط بعض تصورات الوضعية المنطقية بالبراغماتية من خلال الرجوع إلى مبادئ "بيرس" والتجريبية والنسبية ونزعة"ديوي"الطبيعية[64]. ونجد كذلك من بين الفلاسفة البارزين في هذه المرحلة"د. دافيدسون" "D. Davidson"، "هـ. بوتنام" "H. Putnam" و"ريشارد رورتي" "Richard Rorty"[65]، هذا الأخير الذي أعطى دفعا قويا للبراغماتية في صيغتها السيكولوجية، ويعد الآن المحرك القوي في الرجوع إلى البراغماتية، وهو يستند إلى "جيمس" و"ديوي"ويقترب أكثر من"شيلر" و"نيتشه"[66]. وبرأيه أن "ديوي" هو"نيتشه" مزين بعلم أمريكي (Red White and Blue Nietzsche) ويعتبره أحد أهم ثلاثة فلاسفة في هذا القرن إضافة إلى" ل. فيتغنشتاين" "L. Wittgenstein"(1889-1951م) و"م. هيدغر" "M. Heidigger" (1889-1976)[67]. إن تصورات الفلاسفة المذكورين في المراحل الثلاث المميزة للفلسفة البراغماتية ليست متساوية بنفس الدرجة وعلى نفس المستوى، غير أن أكثر هذه التصورات اشتراكا بينهم هي فكرة الخبرة، فما هي مكانتها ضمن الفلسفة البراغماتية ؟

---

(64) Pierre Gauchotte, **Le Pragmatisme**,PP.112-113.

(65) فيلسوف أمريكي ولد سنة 1931م بنيويورك، من الحاملين للواء البراغماتية حاليا ومن أهم مؤلفاته "الفلسفة ومرآة الطبيعة" "Philosophy and Mirror of Nature"(1980م)، "آثار البراغماتية" "Consequences of Pragmatism"(1982م)، "الموضوعية، النسبية والحقيقة" "Objectivity, Relativism and Truth" (1991م).

- Les grands Entretiens du Monde, Numéro Spécial de dossiers et Documents du Monde, Tome2, Mai 1994.

(66) Pierre Gauchotte, **LePragmatismc**,P.116.

(67) Daniel-Francois Wechter, John Dewey Philosophe du Nouveau Monde.., P64.

IV– مكانة الخبرة في الفلسفة البراغماتية

ليس من المجازفة القول بأن الخبرة شكلت منذ بداية ظهور البراغماتية نقطة انطلاق هذه الفلسفة، هذا الرأي يتدعم أكثر حينما ندرك مدى الاهتمام الذي أولته البراغماتية لدور الفلسفة ووظيفتها في مساعدة الإنسان على حل مشاكله التي يعانيها ويعايشها في واقعه. وبالتركيز على هذا الواقع والتشديد عليه، كانت الخبرة حاضرة في الخطاب الفلسفي البراغماتي، وعدت الخط الواصل بين الفلاسفة البراغماتيين والمبدأ الذي حظي بقبول كبير لديهم سواء عند "بيرس"، "جيمس"، "ديوي" أو غيرهم من البراغماتيين الآخرين.

إن انصراف المذهب البراغماتي إلى الواقع كما يتبدى في الخبرة الحسية، والإقرار بقدرة الإنسان على صنع الواقع والحقيقة، وإعادة تشكيل الظروف التي تصوغ خبرته وربط التفكير بالعمل، واعتبار الأفكار فروض وأدوات للفعل وللسلوك، هي من العلامات التي تدل دلالة واضحة على المكانة التي تحتلها الخبرة في الفلسفة البراغماتية ففكرة النتائج التي تقول بها البراغماتية غير واضحة لذاتها إذا لم تستند إلى الخبرة، ذلك أن الثمار التي تدلنا على هذه النتائج تنشأ في الخبرة[68]. ولذا نجد البراغماتيين كما هو الحال عند "بيرس" و"ديوي" يستشهدون بآية من الإنجيل تفيد هذا المعنى: {من ثمارهم تعرفونهم}"**By Their Fruits Shall Ye Know Them**"[69].

حينما حدد "بيرس" لأول مرة أن مفاهيمنا عن الأشياء هي ما تخلفه لنا من آثار فقد حدد كذلك أن هذه الآثار تستنبط من الخبرة ولهذا جاء اعتباره للتفكير "عادة معملية للذهن" وهو في الحقيقة يستند إلى العلم في طرائقه التجريبية كمسلك تحققي واقعي ومن ثم جاء تأكيده على أن ما يثبته المنطق "... إنما يقوم على أساس وقائع معينة من الخبرة"[70].

---

(68) Ludwig Marcuse, **La Philosophie Américaine**, P.70.

(69) Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine**, P.51.

(70) عزمي إسلام، **المنطق الصحيح لتشارلز ساندرز بيرس**، ضمن **تراث الإنسانية**، المجلد السابع الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، 1969م، ص.154.

بالنسبة لــ"وليام جيمس" فإن فكرة الخبرة تحتل مركزا هاما في فلسفته، حيث " أكد بشدة على مقولة الخبرة، مقترحا منهج "التجريبية الأصيلة" وتصور الواقع على أساس أنه "عالم الخبرة الخالصة""[71]. وتشكل هذه "الخبرة الخالصة"ما يسميه "جيمس" خامة العالم في إطار نظرته الواحدية للكون، وقد عرف الخبرة الخالصة "...بأنها تيار الحياة المباشر الذي يزود تفكيرنا اللاحق بالمادة"[72] . هذا وسع "جيمس" مفهومه عن الخبرة ليشمل نطاقات سيكولوجية، دينية وأخلاقية من خلال مناقشاته للاعتقاد والإيمان والخبرة الدينية وذلك في مؤلفه المعنون "**تنوعات الخبرة الدينية**" (1902م).

أما عند "ديوي" فالخبرة أضحت مصطلحا مركزيا بالنظر إلى الاهتمام الواسع الذي أولاه الفيلسوف لتطبيق فكرة الخبرة على مجالات عديدة مست المنطق، التربية، الفن، السياسة، المنهج وغيرها. و لهذا كانت فلسفته هي "فلسفة الخبرة، الخبرة التي يحياها الإنسان"[73]. ومن هنا كذلك لقب "جون ديوي" "بفيلسوف الخبرة".

V- "ديوي" فيلسوف الخبرة

ليس من الغريب أن يسمى "ديوي" بفيلسوف الخبرة، وهو الذي خصص لموضوع الخبرة كتبا وأفرد له أبحاثا ودراسات عديدة متصلة كلها بموضوعات الطبيعة والتربية والعلم والفن والأخلاق وغيرها، حيث يكفي أن نذكر بعضا من مؤلفاته في هذا المضمار مثل: "الخبرة والطبيعة" "**Experience and Nature**"، "الخبرة والتربية" "**Experience and Education**"، و"الفن خبرة" "**Art as Experience**" إلى غيرها من الكتب التي نجد فكرة الخبرة مبثوثة بداخلها. فمن هذه المؤلفات المذكورة وغيرها يتجلى لنا سبب تسمية "ديوي" "فيلسوف الخبرة"،

---

[71] تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ص.19.

[72] برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج.2، ص.467.

[73] Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine**, P.169.

ذلك أن تكرار كلمة خبرة في مؤلفاته كفيل وحده بتوضيح الخط العام لفلسفة الخبرة التي اتخذها الفيلسوف عنوانا لفكره واشتهر بها فيما بعض.

لقد نالت مسألة الخبرة في مناقشات "ديوي" قدرا معتبرا من العناية، لم تنله عند أي فيلسوف آخر فكانت نظرته لها مستفيضة وشاملة، ومعالجته لها عميقة وثرية. ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين والمشتغلين بالفلسفة إلى وقف دراساتهم وأبحاثهم على مسألة الخبرة عنده فالأستاذ "لويس أ. هان" "Lewis A. Hann" -أستاذ وباحث بجامعة إلينوى الجنوبية- يعتبر في مقاله:"**حول رأي ديوي في التجربة.. والثقافة**"[74]، أن الخبرة هي نقطة الارتكاز في فلسفة "ديوي" بما كرس نفسه لها طويلا، في دأب متواصل لكي يلقي عليها الضوء وكانت هي محور اهتمامه في أعماله الكبرى.

نجد كذلك الأستاذ "جيرار ديلدال" "Gérard Deledalle" -من المشتغلين بالفلسفة في فرنسا- قد ألف كتابا عن الخبرة عند "جون ديوي" يسميه: " **فكرة الخبرة في فلسفة جون ديوي**" "**L'idée d'Expérience dans la Philosophie de John Dewey**". كما أن أحد المهتمين بالفلسفة في البلاد العربية، ومن الذين نقلوا إلى العربية بعض مؤلفات "جون ديوي" يكتب قائلا: " ولا عجب أن يسمى ديوي فيلسوف الخبرة، فقد تحدث عنها في صلتها بالطبيعة، وفي صلتها بالتربية وفي صلتها بالفن في ثلاثة كتب مشهورة. و ذهب إلى وضع مبدأ جديد للتربية استلهمه من شعار الديمقراطية المشهورة، ذلك هو "التربية للخبرة وعن طريق الخبرة، وفي سبيل الخبرة"، لأن التربية عملية ترق في نطاق الخبرة وعن طريقها وفي سبيلها"[75].

وإذا عرفنا أن التربية تمثل جزءا لا يستهان به من فلسفة "ديوي"، أدركنا كيف تصبح الخبرة هي الخط الذي تسير ضمنه باقي الأفكار وتبنى على أسسه، وتكون بمثابة البوتقة الحاوية لجميع المفاهيم والأفكار الفلسفية على اختلافها وتشعبها، وعليه دعا "ديوي" إلى تأسيس التربية على الخبرة حينما قال: "سبق أن

---

[74] لويس أ.هان، **حول رأي ديوي في التجربة.. والثقافة**، ضمن بيتر كاز، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، ترجمة، حسني نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980م.، ص 333

[75] أحمد فؤاد الأهواني، **جون ديوي**، ص.51.7

ذكرت أننا ننظر إلى التربية على أساس خبرة الحياة، فلا بد إذن من وضع نظرية مستنيرة للخبرة، وإن شئت فقل فلسفة الخبرة تنبني عليها الخطط والمشروعات التربوية، و إلا كانت تحت رحمة أي تيار فكري قد يهب عليها مصادفة"[76].
يستفاد من قول "ديوي" هذا أنه إذا تمكنا من بناء التربية على أسسها السليمة من فلسفة الخبرة، فإنه يسهل بعدئذ بحث ومعالجة باقي المسائل في يسر ووضوح، وهذا ما لاحظه أحد الباحثين، مؤكدا على هذا المنطلق بقوله: " إذا كان ثمة نزعة عامة اتسمت بها كل فلسفة ديوي، فتلك هي "النزعة التجريبية" التي تتخذ نقطة انطلاقها من "الخبرة العامة" "[77].

بناء على هذه المكانة البارزة التي احتلتها الخبرة داخل الفلسفة البراغماتية وخاصة عند "جون ديوي" حاولنا فحص واستقراء أسس فلسفة الخبرة عنده، وذلك لبحث تشعبات هذه الفلسفة ومضامينها وعلى وجه الخصوص تلك المتصلة بالمجالات المعرفية، المنطقية والمنهجية، بهدف تبين مدى انسجامها مع وجهة نظر الفيلسوف الأداتية الآخذة بالتصور المنهجي للبراغماتية قبل أي مضمون معرفي وفلسفي آخر.

---

[76] جون ديوي، الخبرة والتربية، ترجمة، محمد رفعت رمضان ونجيب إسكندر، مكتبة الأنجلو- المصرية، مصر، د. ت.، ص.45.

[77] زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج.1، مكتبة مصر، د.ت.، ص.62.

الفصل الأول

الإشكاليات الفلسفية للخبرة والمعرفة عند "ديوي"

I- الخبرة في الدلالة اللغوية والاصطلاحية

1- الخبرة في المدلول اللغوي

2- الخبرة (التجربة) في المدلول الاصطلاحي

أ- المعنى العام لمفهوم الخبرة

ب- المعنى الخاص لمفهوم الخبرة

II- الإطار النظري والفلسفي للخبرة

1- الخبرة في الاتجاه الفلسفي العقلي

2- الخبرة في الاتجاه الفلسفي التجريبي

3- موقف "ديوي" من الاتجاهين الفلسفيين

III- إشكالية الخبرة والعقل عند "ديوي"

1- العقل بين الدلالة والمفهومية

2- إشكالية العقل القديم

3- وظيفة العقل الجديد

IV- بنية العقل الجديد عند "ديوي"

1- تطور مفهوم الذكاء

2- الذكاء منهج العلم

V- الدور الوظيفي للخبرة

1- الخبرة والذاكرة

2- الخبرة والعادة

I – الخبرة في الدلالة اللغوية والاصطلاحية

إن الحديث عن كلمة "خبرة" لا يمكن أن يتم بمجرد تحديد معنى الخبرة، بل كذلك بتمييزها عن غيرها من الألفاظ التي غالبا ما تزاحمها أو تأخذ مكانها كمرادف عند كثير من المفكرين، وخاصة لفظ "تجربة" بحيث أن كلمة "خبرة" في اللغة العربية ترادفها كلمة تجربة في كثير من الاستعمالات؛ بما في ذلك الاستعمال الأجنبي: في الإنجليزية أو الفرنسية أي "Experience"، وهو ما يوحي بنوع من التداخل على مستوى الإشتقاقات اللغوية، ومن ثم يثير إشكالا على مستوى الدلالة الاصطلاحية.

1- الخبرة في المدلول اللغوي:

ففي اللغة العربية لفظ "الخبرة" مشتق من "خَبَرَ" والخبير اسم من أسماء الله عز وجل: العَالِمُ بما كان وما يكون. وخَبُرْت بالأمر أي عَلِمْتُه، وخَبَرْت الأمر أخبُرُه إذا عرفته على حقيقته وقوله تعالى:﴿ فاسأل به خبيرا ﴾، أي أسأل عنه خبيرا يُخْبِرُ.

والخِبْرُ والخبرُ والخِبرة والمخبرة، كله: العلم بالشيء[1]، تقول: لي به خبر، وقد خبره يخبره خبرًا وخبرةً وخُبرًا واختبره وتخبره، يقال: من أين خَبِرت هذا الأمر، أي من أين علمت؟ وقولهم: لأخبرّن خُبرك، أي لأعلمن علمك.

والخبرة: الاختبار وخبرت الرجل أخبُرُه وخَبْرًا، وخبرةً والخبير: العالم والخبير: الذي يخبر الشيء بعلمه[2].

وما نستخلصه مما ذكر في المعنى اللغوي لكلمة "خبرة" واشتقاقه في اللغة العربية أن الخبرة تعني عموما العلم بالشيء ومعرفته على حقيقته.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، تحقيق، عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1981م. ص.1090.

[2] المرجع نفسه، ص. ص.1090-1091.

أما التجربة كمرادف لغوي للخبرة فهي مأخوذة من جرب، وجرب الرجل تجربة: اختبره. ورجل مجرب [بفتح الراء]: قد بلي ما عنده.

ومجرب [بكسر الراء]: قد عرف الأمور وجربها.

والمجرب: الذي قد جرب في الأمور وعرف ما عنده[3].

من هذا المركب اللغوي في كل أبعاده ومراميه، نستنتج أن التجربـــة تعـــني المعرفة بالأمور -أي أمور الحياة- والاختبار فيها بمعنى امتحان الرجل فيما عرفـــه وما مر به من تجارب.

أما في اللغة الأجنبية فإن معنى "التجربة" أو "الخبرة" هو نفسه المعنى المعطـــى آنفا بحيث نقرأ، "التجربة" "Expérience" هي:"المعرفة والمهارة المستقاة تدريجيا من ممارسة الحياة والتي تثري الفكر والشخصية" [4]. وعليه فإن لفظتي: الخبرة والتجربة تقتربان من بعضهما البعض لغة، فتدل الواحدة على الأخرى، وهذا ما يجعلـــهما يتساويان نسبيا على مستوى اللغة الحسية، بمعنى معرفة الأمور والأشياء، والعلم بها.

وهذا يفيد ضمنيا أن هذين الإطارين، أي إطار (معرفة وعلم) هما البعـــدان الرئيسيان في تطور اصطلاح "خبرة-تجربة"، وهذا ما يثير إشكالية المقاربـــة علـــى صعيد الفهم الفلسفي للتداول الاصطلاحي؛ ونلمس ذلك في اعتراض فريق مـــن الدارسين[5] على مثل هذا التداخل والتقارب بين الكلمتين، الذي يدعو إلى ضرورة الفصل والتمييز بينهما اعتبارا للخلط والتداخل الشائع بينهما، مثلما هو الأمـــر في الموسوعة الفلسفية العربية التي نقرأ فيها ما يأتي:" يحسن أن نميز أولا بـــين خـــبرة Experience وتجربة Experiment وإن كان من الخطأ الشائع الخلـــط بينـــهما. فالخبرة هي أي حالة يكابدها إنسان كالإحساس بلذة أو بألم أو الوعـــي بـــإدراك حسي..."[6] .و بخصوص التجربة فإننا نقرأ في الموسوعة نفسها ما نصه: "...أمـــا

---

[3] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، ص.583.

[4] Gérard Durozoi et André Roussel, **Dictionnaire de Philosophie**, Éditions Nathan, Paris, 2èmeéd, 1990, P.124.

[5] هذا ما نلمسه في مقال محمود زيدان، مادة التجربة، ضمن، معن زيادة وآخريـــن، الموســـوعة الفلســـفية العربية، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، معهد الإنماء العربي، ط.1، 1986م. ص.232.

[6] المرجع نفسه، ص.232.

التجربة فيجب قصرها على تلك الحالات والمواقف التي تتم داخل معمل أو مخبر... ونعتبر كل تجربة بهذا المعنى نوعا من الخبرة وإن لم تكن كل خبرة تجربة" [7].

الملاحظ أن دعوة كهذه لا تقوم على أساس: ذلك أن لفظ "Expérience" واحد ينطبق على الخبرة وعلى التجربة، وليس لفظ "Experience خبرة" مقابلا – كما ورد– لكلمة "تجربة" "Experiment"، فالتجربة المشار إليها بلفظ Experiment تعني التجريب Experimentation، أي التجريب والاختبار العلمي الذي يفيد إحداث التجربة عن قصد حيث أن الفارق الوحيد بينهما إن وجد يبرر بعامل نوعي، أي في الخصوصية والعمومية فالخبرة أعم من التجربة وهذا ما نود تحليله.

2– الخبرة (التجربة) في المدلول الاصطلاحي:

لقد سبقت الإشارة إلى أنه جرى استعمال اللفظتين بترادف حيث تدل إحداهما على الأخرى ليس في اللغات الأجنبية فحسب بل حتى في اللغة العربية، ففي كثير من الأحيان وحينما نتصفح المعاجم والقواميس نعثر على هذا التوازي في الاستخدام بين كلمة خبرة وكلمة تجربة.

وأما من جهة المعنى الاصطلاحي فللتجربة أو الخبرة معنيين: الأول عام والثاني خاص.

أ– **المعنى العام لمفهوم الخبرة:** يتفرع فيه مدلول الخبرة إلى ثلاثة أجزاء وهي:

الأول: يشير إلى الاختبار الذي يوسع نطاق الفكر ويثريه.

الثاني: يعني التغير النافع الذي يحدث للملكات وما تكسبه النفس بفعل التدريب والتمرين.

أما الثالث: فيطلق فيه لفظ التجربة على المعرفة الصحيحة التي يحصلها العقل بملكاته المختلفة، لا لكون هذه المعرفة هي من صميم العقل، بل لأنها تستمد

---

[7] محمود زيدان، مادة تجربة، ضمن معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، ص.232.

من خارجه و يفرق الفلاسفة في هذا بين تجربة موضوعيـــــة، أي تجربــة الإدراك الحسي، وبين تجربة باطنية، أي تجربة الشعور[8].

إن هذا المعنى العام لكلمة "تجربة" في جزئه الأول يقترب من المعنى اللغــوي الذي يشير إلى الإنسان المجرب، أي الذي جربته الأمور فهو الذي عرف الأمـــور وجرّبها بحيث يسمح له هذا الرصيد من التجارب والأمور التي عرفها من تنميـــة فكره وإثرائه.

أما الجزءان المتبقيان من المعنى العام فيدلان على معنى مشترك، وهو تلـــك التجارب التي تؤهل الفرد لإمداد وترقية ملكاته وقدراته العقلية من خلال ما يحصّله ويكسبه من معارف تكون في مجملها مستمدة من خارج ذات الفرد، حـــتى وإن كان بعض الفلاسفة لا يقرون بصحة هذا الرأي.

فليست التجربة دائما مصدرا خارجيا لحصول المعرفة، بل يمكن أن تكـــون مصدرا داخليا ناتجا عن الشعور أو الحدس، والمهم في كل هذا -سواءً تعلق الأمــر بتجربة فردية أو نوعية- تلك التغيرات الإيجابية والنافعة التي تحصل بالتربية، اللغـــة والتقليد أو الوراثة الفسيولوجية[9]، و ما عداها من التغيرات الســـلبية أو الضـــارة فيُستثنى من التجارب والخبرات[10].

ب- المعنى الخاص لمفهوم الخبرة: أما المعنى الخاص بالتجربة فهو: أنْ يلاحظ العالم ظواهر الطبيعة، في شروط معينة يهيئها بنفسه ويتصرف فيها بإرادته. ففـــي كل تجربة ملاحظة، إلا أن الفرق الوحيد بينهما هو أن الملاحظ يشاهد الظـــاهرة كما هي عليه في الطبيعة، في حين أن المجرِّب يشاهدها في ظروف يهيئها بنفســـه، وغايته من ذلك الوصول إلى قانون يعلل به حوادث الطبيعة [11].

---

(8) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج.1، دار الكتاب اللبناني، بيـــروت، لبنان، دار الكتاب المصري، القـــاهرة، 1978م. ص. ص.243-244. وأيضا:

André Lalande, **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**, Éditions P. U. F. Paris, 17ème éd., 1991, p. 322.

(9) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج.1، ص.243.

(10) وإن كان ديوي لا يوافق على هذا الرأي حيث يصنف الخبرات والتجارب إلى صنفين: نافعـــة (إيجابيـــة) وضارة (سلبية).

(11) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج.1، ص.244.

فهذا المعنى الخاص يحدد للتجربة دورا معينا كونها خطوة من خطوات المنهج المتبع في العلوم الطبيعية، حيث تلي الملاحظة. بهذا التحديد فهي مرادفة لـ"التجريب" و"الاختبار" "Experimentation" كما ورد عند "جون ستيوارت مِل" "John Stuart Mill" و"كلود برنار" "Claude Bernard" (1813-1878م).

لهذا فإن التجريبية أو الامبريقية "Empiricism" وهي مأخوذة و مشتقة من كلمة "تجربة" تطلق على المذاهب الفلسفية التي لا تقر بوجود معرفة قبلية "A priori" سابقة على التجربة، بل كل معرفة عندها "بعدية" "A posteriori" بلغة "كانط" "Kant".

فالتجريبية هنا تعني -من الناحية الإبستيمولوجية- مقابلة أو معارضة التيارات الفلسفية القائلة بفطرية المعرفة واحتواء العقل على مبادئ أولية لا تعود في شيء من مصادرها إلى التجربة.

من دون شك فإن المعنى الخاص للتجربة من جهة الاصطلاح هو الذي شاع تداوله، حتى أنه هيمن وأصبح ذائعا نتيجة محاولة الاحتذاء بالنزعة العلمية[12] في شكلها التجريبي، و وفق هذا المعنى ظهرت تيارات ومذاهب عُززت بفكرة التجريب والتجريبية على اعتبار أن الفكرة موجودة في السابق ولكنها شكلت وصيغت وفقا لنتائج العلم الحديث الذي غير الكثير من النظريات والمبادئ المعتمدة سابقا، فصار العلم المعاصر ومعه المنهج المتبع -أي التجريبي- نموذجا يجب إتباعه والتمسك به لأنه السبيل الوحيد لمعرفة العالم معرفة حقيقية تزيد من سيطرة الإنسان على الطبيعة، وتمكنه من امتلاك وسائل هذه السيطرة التي أثبت المنهج التجريبي نجاعته وصلاحيته في إمداد الإنسان بها.

انطلاقا من هذا الفهم للتجريبية نطرق معالجة بحث "ديوي" للخبرة على اعتبار أن مذهبه غالبا ما يوصف بـ "الطبيعانية التجريبية" "Empirical Naturalism".

---

(12) النزعة العلمية أو Scientism هي الدعوة إلى الاحتذاء بالعلم لتحقيق ما حققه العلم من نتائج، وهي النزعة التي عرفت بها بعض المدارس الفلسفية المعاصرة كالوضعية المنطقية مثلا.

-Gérard Durozoi et André Roussel, **Dictionnaire de Philosophie**, P.301.

II- الإطار النظري والفلسفي للخبرة

يرشدنا "جون ديوي" إلى أن الخبرة والتجربة لا يتحـــدد معناهمـــا بمجـــرد ذكرهما كمصطلحين، وإنما إذا أردنا أن نعرف كيف نصل إلى المعرفة عن طريـــق الخبرة، فينبغي علينا أولا أن نفهم ما تقصده كلمة "خبرة"، وذلك عندما يقـــول: "... بيد أن الخبرة والتجربة لا تعبران بذاتهما عن المعنى المقصود منهما بل إن معـنى كل منهما جزء من المشكلة التي ينبغي علينا حلها. لهذا يلزمنا بأن نفهم المقصـــود من كلمة (الخبرة) أولا كي نفهم معنى اختبارية أي الوصول إلى المعرفة عن طريـق الخبرة"[13]. ومن الطبيعي أن ما يهدف إليه "ديوي" من إلزامية فهم المقصود مـــن كلمة الخبرة، ليس هو المقصود اللغوي وإن كان هو نفسه قد توقف قليلا عند هذا الجانب، وإنما غرضه عرض فكرة الخبرة عرضا تحليليا نقديا في تاريخ الفلســـفات الاختبارية وغير الاختبارية. ولهذا فتحليل "ديوي" لمفهوم الخبرة والتعرض لمعناهـــا التقليدي يندرج في سياق الأفكار التي يطرحها لتجديد الفلسفة في مباحثها المختلفة وهذا من خلال كتابه: **"تجديـــد في الفلســـفة أو إعـــادة بنـــاء في الفلســـفة"** **"Reconstruction In Philosophy"**.

ففي الفصل الرابع من الكتاب المذكور، المخصص لمناقشة مسألة الخبرة تحت عنوان: **"تغير معاني الخبرة والعقل"**، يتساءل الفيلسوف عن معنى الخبرة التقليـدي، وكيف نظر الفلاسفة من قبله إلى الخبرة، وبعد ذلك يدعو إلى ضرورة تجديد نظرتنا للخبرة على ضوء المنهج الوسيلي.

ومن جملة التساؤلات التي تُطرح حول الخبرة:ما هو معناها في القديم؟ ومـــا مجالها؟ وما هي حدودها؟ ما هي علاقة الخبرة بالعقل؟ وقبل ذلك ما هـــو معـــنى العقل؟ ثم كيف تعتبر الخبرة أساسا للمعتقد ومرشدا للسلوك؟ وما هي نسبة الثقـــة بها في العلم والسلوك؟

إن هذه التساؤلات تكتسي أهمية خاصة لكونها تنبعث من صميم المشكلات الفلسفية، وأيضا لكونها مرتبطة بالمعايير التي يعتمدها الإنسان في تكوين معتقداتـــه

---

[13] جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.17.

والمبادئ الموجهة بحياته، وكذا الغايات التي يسعى إلى تحقيقها. وهكذا لم يغفل "ديوي" أهمية هذه الإشكاليات، وبالأخص ارتساماتها وطروحاتها في الفكر الفلسفي التقليدي، وحتى الحديث منه، انطلاقا من نزاع قديم عرفته الفلسفة بين اتجاهاتها العقلية من جهة والتجريبية الحسية من جهة ثانية، ولذا وجب تحديد الخبرة وتوضيحها على أسس من هذا النزاع وما أفرزه من أفكار وجدال ظل يتراوح بين قبول البعض للخبرة والاعتماد عليها فكرا وسلوكا ورفض البعض الآخر لها والدعوة إلى عدم الاستناد إليها، وبين هذين الموقفين المتعارضين يتساءل "ديوي" قائلا: "هل لابد للإنسان أن يسمو على الخبرة مستعينا بعضو له سمات فذة ينقله إلى ما هو فوق التجربة؟ وإن لم يستطع الإنسان إلى ذلك سبيلا، فهل كتب عليه أن يهيم في أودية من الشكوك، مخيبة الآمال؟ أم أن الخبرة الإنسانية نفسها جديرة بأن يعول عليها من حيث غرضها وطرقها في الهداية؟ أفي استطاعتها أن تنظم نفسها في اتجاهات مستقرة، أم لا مناص لها مما يسندها ويدعمها من الخارج؟"[14].

هكذا إذن يتصور "ديوي" إشكالية الخبرة في الفكر الفلسفي قديمه وحديثه، حيث تمت مقابلة الخبرة بالعقل أو البعدي بالقبلي، فالخبرة أو البعدي تم تصوره دائما ناقصا لا يرقى إلى مستوى العقلي أو القبلي. وبالتالي ينبغي وضع البعدي أو الخبري -من الخبرة- في مرتبة أدنى من العقلي. وعين للعقل دور المراقب الذي تعود إليه مراقبة المعارف لتنقية صحيحها من سقيمها.

فهذه التنقية والغربلة لم تكن لتتم على أسس من الخبرة أو التجربة. وإنما وضعت معايير قبلية تحكمها مثل معيار الأصل أو المنبع، فما كان مصدره حسي تجريبي كان نتيجة لذلك ناقصا خاطئا وما كان مصدره عقلي فهو تام يقيني.

1- الخبرة في الاتجاه الفلسفي العقلي:

إن التيارات المثالية العقلية الكبرى في تاريخ الفلسفة كالأفلاطونية الديكارتية، الكانطية وغيرها من المذاهب الفلسفية القائلة بأسبقية العقل ساهمت إلى حد كبير في وضع تصور سلبي عن الخبرة، وحتى المدارس التجريبية لم تستطع

[14] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة، أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، 1957م. ص.157.

التخلص من هذه النظرة وساهمت -حسب ديوي- في تدعيم هذا التصـــور عـــن الخبرة وتكريسه. وكان عليها أن تعمل على إعطاء صورة أكثر وضوحا وصفاءً عن الخبرة باعتبارها تنتسب إلى التجربة.

ثم إننا نلاحظ سبقا في توجيه النقد والشك إلى الجانب الحسي التجريبي قبل العقلي منه، ولنا في فلسفة "أبي حامد الغـــــزالي" "El-Ghazali" (1058-1111م) و"رينيه ديكارت" "René Descartes" (1596-1650م) مثالا على ذلك، فكلاهما شكّ في الحسيات قبل العقليات، وفي هذا إيذان وتصريح بأن الخبرة التي مصدرهـــا الحس والتجربة شيء هش وهين يسهل اختراقه وتخطيه على عكس العقليات الـــتي تؤطرها أفكار ومبادئ تنبئ عن صلابتها وتماسكها.

من هذا كله كان لابد من طرح تصور بديل يعترف بقصور الخبرة، ولكنـها تبقى الملجأ الوحيد للإنسان، وهي مع نقصها وقصورها قادرة أن ترشده.

إن هذا التصور البديل الذي يقدمه "ديوي" يسعى إلى معالجة نواحي النقص الموجودة في الخبرة، ويحاول تخفيف حدة الصراع المتصور منذ القدم بـــين الخـــبرة والعقل، ويجعل من التكامل والتعاون علاقة مطلوب توفرها بينهما، "ومثلما أكـــد "لوك"[15] أن الخبرة رغم قصورها فهي تُزوّدنا بالضوء اللازم لهدايـــــة النـــاس في سلوكهم هداية متواضعة وأكّدوا لنا كذلك أن الإرشاد المزعوم ذا الصواب المحقـــق الذي تقدمه لنا ملكة أسمى من الخبرة إنمـــــا كـــان في الحقيقـــة يعـــوق النـــاس ويعطلهم"[16].

ثم إن العقل من جهة أخرى لم يعد يملك -وهو العضو السامي على التجربة كما وصفته الفلسفات العقلية- تلك الميزة التي أهلته لاعتـــلاء عـــرش الملكـــات والقدرات، بل أكثر من ذلك فقد خيّب آمال الإنسان وتركه في ركن ضائع، لعدم إيفائه بغرضه في توصيل الإنسان إلى اليقين كمطلب معرفي، و لم يَسْلَم "كملكـــة

---

[15] جون لوك "John Locke" (1632-1704م)، فيلسوف تجريبي إنجليزي، من أشهر مؤلفاته "بحـــث في الفهم الإنساني" "**An Essay Concerning Human Understanding**" (1690م).
-Gérard Durozoi et André Roussel, **Dictionnaire de Philosophie**, PP.200-201.

[16] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.158.

سامية" اختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات، من معاول الاتهام والنقد الـتي امتدت إليه.على هذا الأساس فـ"ديوي" يفضل قليلا من الخبرة يمتلكه الإنسـان خير من كثير من النظريات والتصورات العقلية التي تبقى بعيدة عن طموحات الفرد الإنساني، وقد أشار"ديوي" إلى هذا قائلا: "إن درهما من الخبرة خير من قنطار مـن النظريات لا لسبب إلا لأن كل نظرية لا يكون لها معنى حي قابل للتحقيق إلا مـن طريق الخبرة، ولأن الخبرة وإن ضؤلت قادرة على أن تولّد وتحتمل ما لا حد له من النظريات (أي من المادة الفكرية). أما النظرية فإنها إذا ما فارقت الخبرة فقد امتنـع فهمها واستيعابها حتى وإن أُخذت كنظرية[17]، لأنها تجنح إلى أن تكون مجرد صيـغ لفظية وألفاظ مأثورة أخاذة تجعل التفكير أو التكوين الصحيح للنظريات غـير لازم بل مستحيلا"[18]. وقد رأى "ديوي" أن آراء الفلسفات التقليدية أجمعت كلها على أن الخبرة تنحصر في مستوى الجزئي، العرضي والمحتمل، وأنها مهما بلغـت فـلا يمكنها أن تصبح قوة أو سلطة بحيث يمكنها من جهة أصلها ومحتواها أن تكون كلية ضرورية ويقينية.

وبالرغم ممّا في نظرة الفلاسفة التجريبيين القدامى من تصور سـلبي حـول الخبرة إلا أنهم-حسب تصور "ديوي" فيما قدموه من عمـل إيجـابي- شـكّكوا أصحاب مذهب التسامي -أي المذهب العقلي-، وأشاروا إلى ما في اللحظة العابرة من خير، "... وقد سلّم التجريبيون أنفسهم بصحة ذلك، و لم يقولوا سوى أنه مـا دام لا يوجد عند الإنسان ملكة خاصة للعقل المحض فقد وجب علينا أن نرضى بمـا لدينا ونقنع، أي نقنع بالخبرة ونعمل على الاستفادة منها أقصى ما نستطيع"[19].

إن هذه النظرة السلبية التي علقت بالخبرة جراء مـا طرحتـه الفلسـفات الكلاسيكية هي التي دفعت بـ"ديوي" إلى التفكير في تجديد مفهوم الخبرة ضمـن

---

[17] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ترجمة، متى عفرواي وزكريا ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والترجمـة والنشر، القاهرة، 1946م، ص.150.

[18] مثل هذه الدعوة إلى ربط النظرية بالخبرة والتطبيق نجدها في الإبستمولوجيا المعـاصرة لـدى "غاسـتون باشلار" "Gaston Bachelard" (1884-1962م). .

- غاستون باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الحداثة للطباعة والنشـر والتوزيـع، بيروت، لبنان، ط.1، 1985م. ص.8.

[19] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.158.

نظرة تجديدية لقضايا الفلسفة عامة، بحيث لابد أن يمّس هذا التجديد في أساسه مبحثا مهما من مباحث الفلسفة وهو: "نظرية المعرفة"، ويقول: "وينبغي أن يكون واضحا إلى الحد المعقول، أن ناحية هامة من نواحي التجديد الذي ينبغي تنفيذه الآن تتعلق بنظرية المعرفة. فلا شك أنّا بحاجة إلى إحداث تغيير جوهري في هذه النظرية من حيث المادة التي يجب أن تقام عليها ولسوف تعنى النظرية الجديدة بطريقة السير في عملية المعرفة (أي تعنى بالبحث المجدي) بدلا من أن تفترض أن هذه المعرفة يجب أن تأتي متفقة مع آراء تمّ تكوينها عن طريق آخر بشأن قدرة "الأعضاء" على الإدراك"[20].

لقد اعتنى "ديوي" بمسألة تجديد نظرية المعرفة وأولاها أهمية خاصة ضمن كثير مما كتب، وتوقف طويلا عند أحد العناصر المحورية للمسألة الإبستمولوجية -أعني الخبرة- وهذا ما أشار إليه صراحة في كتابه: "**تجديد في الفلسفة**" "**Reconstruction In Philosophy**"، حينما بيّن الهدف من تجديد الخبرة في استهلاله للمحاضرة التي خصصها للخبرة قائلا: "تهدف هذه المحاضرة إلى بيان السبب في أنه قد أصبح في استطاعتنا الآن أن نطالب بجعل الخبرة مرشدا لنا في العلم وفي الحياة الأخلاقية، والى بيان طريقة ذلك وهو ما لم يفعله التجريبيون القدامى، بل لم يكن في مقدورهم أن يطالبوا به"[21].

إن غرض "ديوي" هو تعميم انتهاج الخبرة واستعمالها بوصفها مرشدا ليس في العلم فحسب بل في الأخلاق وغيرها من المجالات التي لم يعمل الفلاسفة التجريبيون في العصر الحديث على توظيف الخبرة فيها توظيفا حقيقيا ليشملها. وقد رأى"ديوي"أن هؤلاء الفلاسفة ذوي النزعة التجريبية، لم يكن باستطاعتهم المطالبة بجعل الخبرة طريقة لمعالجة مختلف القضايا وأسلوبا معتمدا لبحث المسائل والشؤون الإنسانية، وقد يعود السبب في عدم قدرة الفلاسفة التجريبيين القدامى الدفاع عن الخبرة والدفع بها قدما، على اعتبار أن الذي دعم تطور مغنى الخبرة هو العلم المؤسّس على المنهج التجريبي، ولذلك صرح "ديوي" بأنه حان الوقت للمطالبة بجعل الخبرة مرشدا لنا.

---

[20] المصدر نفسه، ص.16.

[21] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.158.

إن تخليص الخبرة من الأثر السلبي الذي علق بها جراء الفكرة الكلاسيكية التي ظلت تصورها -أي الخبرة- وتصفها بالقصور والضعف في ذاتها -بمعنى أن الخبرة في ذاتها ناقصة-، لا يمكن أن يتم إلا باحتلال الخبرة مكانتها في البحث الإنساني. وهذا ما عمل "ديوي" من أجله ضمن تحليلاته ومناقشاته لمفهوم الخبرة في القديم والحديث. لكن بالرغم من مآخذه على فلاسفة النزعة التجريبية الحديثة، فإنهم بذلوا جهدا في سبيل إظهار الوجه الإيجابي والحسن للخبرة، ومع ذلك فهم في نظره أغفلوا عناصر جد مهمة في مسألة الخبرة، واكتفوا فقط بالشروع في جدال مع خصومهم من المدرسة العقلية حول مسائل أصول المعرفة ومصادرها؛ فـ"هيوم" "Hume" مثلا- وهو أحد الفلاسفة المحدثين البارزين في الاتجاه التجريبي- بالرغم مما يكنّه له "ديوي" من تقدير حتى أنه اعتبر كتابه، "**الطبيعة البشرية والسلوك**"[22] استمرارا لأفكاره، إلاّ أنه يخَطِّئه في عدم استجلائه للعلاقة والأثر الذي تتركه الخبرة في تطبيقاتها على ما يتصل بحياة الإنسان والمجتمع، ويقول "ديوي" في هذا الشأن: "... فإذا كان هيوم قد أخطأ في استعماله لمفتاحه، فإن ذلك يرجع إلى فشله في ملاحظة استجابة الظروف والمؤسسات الاجتماعية للوسائل التي تعبر بها الطبيعة الإنسانية عن نفسها [...] وفشل في أن يرى بنفس الوضوح الأثر الانعكاسي للحياة الاجتماعية على الشكل الذي تتخذه الطبيعة الإنسانية المرنة نتيجة بيئتها الاجتماعية"[23]. وليست ملاحظة استجابة الظروف والمؤسسات الاجتماعية للوسائل التي تحتاجها الطبيعة الإنسانية إلا الخبرة في تفاعلها، بيد أن التحليلات التي قدمها "هيوم" في كتابه "**بحث في الطبيعة البشرية**" اقتصرت على الطبيعة الإنسانية في مواجهة معرفة العالم الخارجي.

ومن ثم فما قدمته المدرسة التجريبية كان بمثابة ردود على أفكار وتصورات المدرسة العقلية حول مسائل المعرفة، ولم ترق هذه الردود إلى اقتراح جذري يعالج التصورات الخاطئة التي لصقت بالخبرة وكذا الصعوبة في تعميمها -أي الخبرة-

---

[22] قصدت ترجمة العنوان الأصلي للكتاب الذي هو "Human Nature and Conduct" بـ"الطبيعة البشرية والسلوك" لا كما ترجم "الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني".

[23] جون ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، ترجمة، محمد لبيب النجيحي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط.1، 1963م. ص.22.

ويستدل "ديوي" على ذلك بقوله: "ولا تنشأ هذه الصعوبة من خبرة ناقصة يمكن معالجتها في خبرة أخرى أفضل منها وأكمل، ولكن الخبرة نفسها من حيث هي خبرة، ناقصة ومن ثم كان الخطأ أمرا لا مناص من وقوعه ولا سبيل إلى علاجه، فالتعميم الوحيد واليقين الوحيد لا يكونان إلا في مجال فوق الخبرة، في مجال المعقولات و المدركات العقلية" [24]. يستشف من هذا النص أن الحكم السلبي على الخبرة بدلا من محاولة تقويم وإكمال ما في الخبرة من نقص، فقد بقي هذا الحكم مجرد انتقاد فحسب؛ و لم يسع أصحابه أو معارضوه إلى تعديل الشق السلبي من الخبرة والسمو بها إلى مرتبة عليا، وإنما كان موقفهم هذا ينبئ باحتقار دائم لكل ما تمدنا به الخبرة من معرفة.

هذا على الرغم من أن الخبرة هي الأساس في تكوين الصور الذهنية والمبادئ العامة إذ أن الجزئي والعادة هما الخطوتان الأوليتان في تكوين هذه الصور في المدركات الكلية، لكن هذه الأخيرة وهي ناتج لعمل الخبرة تترك الخبرة دون تقويم وتعديل تبعا لثنائية التجريبي والعقلي وفي صيغة تعطي الأولوية دوما للعقلي على التجريبي "ولهذا السبب كانت الفكرة الكلاسيكية عن الخبرة تعيب وتحط من قيمة العمل الذي ينسب إلى الخبرة فعمل الطبيب والمعماري معاب وناقص، فكانت تعد منذ أفلاطون وأرسطو وعند المدرسين تهمة ضد المهن نفسها من حيث هي أشكال من الخبرة، لقد كانت التجريبية وصمة توجه إلى كل فعل عملي من حيث هو مقابل للتأمل القائمعلى الإدراك العقلي" [25].

2- الخبرة في الاتجاه الفلسفي التجريبي:

يحاول "ديوي" في إطار الفكرة الحديثة عن الخبرة -كما تزعمها التجريبيون المحدثون أمثال "لوك" و"هيوم" وغيرهم-، رفع التهمة عنها بصفتها تتبع الأعمال الوضيعة وبالتالي إظهار عدم سلبية التجريبية كما أعتقد سابقا، بل إن "ديوي" يرى في التفرقة المزعومة بين العقلي والتجريبي، بين النظري والعملي، تفرقة جزافية بين المادة والصورة التي تعود في أصولها إلى الفلسفة اليونانية التي ورثت الفكر الفلسفي

---

[24] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.161.

[25] المصدر نفسه، ص.162.

هذه الإثنينية، وعليه فإنها مرفوضة عند "ديوي" حيث نجده يقول عنها: "أقـول إن أولئك الذين يحولون هذه التفرقة إلى تفرقة مطلقة تجعل كل ضروب الخبرة علـى تضاد مع العقل وما نصفه بأنه عقلي، إنما يعتمدون في ذلك التحويل على تصـور سابق عندهم تصوروه جزافا عن الخبرة وحدودها ماذا "يجب" أن تكون؛ ولا يزال هذا التحديد الجزاف -لسوء الحظ- قائما في تفسيرات كثيرة لما هنالك من تمـايز بين ما يقع في مجرى الزمن وما هو أزلي -مثلا- وبـين الإدراك الحسـي والإدراك العقلي، وبصفة عامة، بين المادة والصورة"[26].

لقد عمل فلاسفة التجريبية الحديثة من أمثـال "ف. بيكـن" "F.Bacon" و"ج. لوك" "J. Locke" و"كونديلك" "Condillac" (1715-1780م)، على اتخاذ أسلوب النقد أداة لأنفسهم في مواجهة المعتقدات والمؤسسات الـتي يرفضونهـا وطريقهم الأسهل في هذا النقد هو: الاعتماد على الخبرة لأنها هي الأصل في نشوء هذه المعتقدات والمنظومات وإن اتصفت بالعقلانية والضرورية في شكلها النـهائي، ومن ثم وجب الرجوع إلى الخبرة.

إن مشكلة الفيلسوف التجريبي تتوقف على مهاجمة ما يعطل تقدم الإنسان، وذلك بمهاجمة هذا العبء الثقيل الذي تحمله الإنسانية مـن دون جـدوى لأنـه يشوهها ويؤودها. والوسيلة الوحيدة التي ستمكن الفيلسوف التجريبي من تحقيـق غرضه هي اللجوء إلى الخبرة كمعيار يفكك ويقوض دعائم المعتقدات والمؤسسات التي ما فتئ ينكرها ويقر بعدم فائدتها، ونظرا لقيامها على أسس من التفرقة المشـار إليها وعلى تفضيلها للتأملي العقلي النظري على العملي الخبري؛ رغم أن عمـل التجريبية الفلسفية كما بدأه "لوك" وقبله "بيكن" ومع أهميته إلا أنه في غايته يرمـي إلى الهدم، فقد كانت هذه النـزعة متفائلة بإفراط في تصورها أنه بإزالة ثقل العادة والسلطة المفروضة وأنواع الترابط العقلية العرضية، فإن كلا من العلم والإنسـانية سيتقدمان من نفسيهما بعد أن يتحررا من هذه الأعباء والقيود ورأت التجريبيـة أن من واجبها أن تعمل على إزالة هذه الأعباء[27]. " وفي كل حالة كان المصلحـون

---

[26] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ترجمة، زكي نجيب محمود، دار المعـارف، مصـر، ط.2، 1969م. ص.109.

[27] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.161-163.

العاملون "تجريبيين" بمعنى هذه الكلمة الفلسفي، فقد نصبوا أنفسهم للإبانة عـــن أن اعتقادا شائعا، أو نظاما اجتماعيا مما كان يستند إلى فكرة المعاني الفطريـــة، أو إلى مدركات عقلية ضرورية، أو على أنها صدرت في الأصل عن كشف عقلي مقطوع بصحته، إنما تنشأ في الواقع عن أصل متواضع في الخبرة وأيدته المصادفـــة، حـــين صادف صالحا من صوالح طبقة معينة، أو صادف سلطانا ذا تحيز"[28].

و لم يكن هذا العمل الذي قدمه الفلاسفة المحدثون من أجل إبراز قيمة الخبرة وإعادة الاعتبار لها كافيا لإعطاء دفع جديد للخبرة وتخليصها من شوائب القصـــور والنقص، كي تصبح معيارا مقبولا تستدعيه متطلبات الحياة الفكرية والاجتماعيـــة المتغيرة إذ أن جل اهتمام الفلسفة التجريبية الحديثة انصب حول تبيـــان الأســـس والمصادر التجريبية للأفكار بقصد مناهضة الأفكار والمعاني العقلية والفكرية، وهـذا في حد ذاته حط من قيمة الخبرة لأنه عمل موجه ومحكوم بالمـــاضي. في حـــين أن المطلوب -بناء على التغير المسلم به-هو استشراف وتوجه نحو المستقبل، هذا مـــن جهة، ومن جهة ثانية فإن محاولات الفلاسفة المشار إليها لم تتطرق إلى التأثـــيرات التي من شأنها أن يحدثها تجديد الخبرة على صعيد البحث في المســـائل الإنســـانية، لتشمل الشؤون الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، وأن لا تقتصر علـــى القضايـــا المعرفية النظرية فقط.

ومثلما انتقد "جون ديوي" فلسفة "جون لـــوك"، فقـــد قـــام "جـــورج سانتيانا"[29] -وهو من الوجوه البارزة في الفلسفة الأمريكية- بنفس العمل اتجـــاه "لوك" وسيكولوجية مدرسته لأنها تجعل من تاريخ تكون بعض المعـــاني ووصـــف الأشياء التي تشير إليها هذه المعاني شيئا واحدا. وفي هذا التوحيـــد مضـــرة لهـــذه الأشياء ذاتها، غير أن "سانتيانا" فاته أن يبرز ما ينطوي عليه "خبث" هذه المدرســـة من "غيرة" و"غاية" اجتماعيتين. و لم يبين لنا -أي سانتيانا- أن هذا "الخبث" كـــان موجها إلى مؤسسات وتقاليد لم تعد لها فائدة، وأنه صحيح إلى حـــد كبـــير أن

---

[28] المصدر نفسه، ص. ص.162، 163.

[29] فيلسوف وشاعر أمريكي، إسباني المولد(1863-1952م.)، من أهم مؤلفاته، "حس الجمـــال" و"حيـــاة العقل".

- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص.332.

وصف نشأتها السيكولوجية يعادل وصف الأشياء ذاتها وصفا هداما[30]. إن هذا يفضي إلى استنتاج نظري أولي وهو أن إشكالية التجريبية فيما عرضته يكمن من جهة في عدم فصلها في وصفها بين النشأة السيكولوجية وبين الأشياء نفسها، ذلك أن تتبع تكون ونشأة بعض المعاني ووصف الأشياء التي تدل عليها في صيغة نفسية بإرجاعها إلى إحساسات يعد هدما صريحا للتجريبية في حد ذاتها وهذا ما سيتخذه العقليون حجة في نقدهم وردهم على التجريبيين.

من جهة أخرى فإن حصر النقد وجعله مقتصرا على الأصل في تكوين المعاني والأفكار -أي بالبحث عن أصولها التجريبية وإحالتها إلى مصادر سيكولوجية -ذاتية- حال دون تبيان البعد العملي والاجتماعي للخبرة وهو الأمر الذي سيضعف التجريبيين إزاء خصومهم، وهو ما يتجلى في قول "ديوي": "وقد استخدم العقليون منطق أنصار مذهب التجريبية الإحساسية ليبينوا أن الخبرة التي لا تعطينا سوى "كومة" من جزئيات منعزلة بعضها عن بعض، وخالية من كل نظام، مضرة بالعلم بل قاتلة له، وللقوانين والالتزامات الأخلاقية، ضررها بالمؤسسات الكريهة، واستنتجوا أننا يجب علينا أن نلجأ إلى "العقل" إن كانت الخبرة ستزود بأي مبادئ ملزمة ورابطة حقا"[31].

إن الحجج التي استند إليها التجريبيون و الحسيون قد استغلها خصومهم العقليون كدلائل ضدهم باعتبار أن:

1- الخبرة ما هي إلا جزئيات منفصلة.
2- لا يوجد بها نظام.
3- مسيئة للعلم والقوانين والالتزامات الأخلاقية مثل إساءتها للمؤسسات التي ناهضتها.

النتيجة من كل هذا، يتوجب اللجوء إلى العقل لأنه يزود الخبرة بما تفتقر إليه، أي بالنظام وأدوات الاتصال والمبادئ الرابطة والضرورية. وتعتبر مثل هذه النتيجة حتمية لما ذهب إليه التجريبيون وتصوروه في إحلالهم للإحساسات محل

---

(30) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.163-164.
(31) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.164.

النظر المحض والتأمل حيث يخطئهم "ديوي" قائلا: "ولكن أولئك الذين يـــهاجمون الاتجاه القائل بالتفكير الخالص من كل تأثير للخــــبرة، يربطــون الخـــبرة عــادة بالإحساسات التي تنطبع على عقل فارغ وهم بذلك يحلون الإحساسات الخالصــة كمكونات لمدركاتنا وأهدافنا ومعتقداتنا، محل نظرية التفكير الخالص" [32].

إن هذا التفسير المقدم في استبداله للتفكير المطلق بالإحساسات المحضة لم يحل الإشكال، وساير نفس الطريقة التي اتخذها العقليون لأنفســـهم في الدفـــاع عـــن الأفكار العقلية وبالتالي فقد وقع أصحاب هذا التفسير في فخ المدرســـة العقليـــة. «ولكن الموقف قد تغير بعد أن أبان "هيوم" في وضوح وبساطة أن تحليل المعتقدات إلى إحساسات، وارتباطات قد ترك الأفكار والنظم "الطبيعية" في الوضـــع نفســـه الذي وضع فيه المصلحون الأفكار والنظم "الاصطناعية"» [33].

فـــ"هيوم" إذن وضع يده على ما في عمل سابقيه من هوة، بين تحليل المعتقد إلى مصادره الإحساسية و الارتباطية، وبين إبراز أثر هذا التحليل على المســـتوى الاجتماعي والسلوكي، ولكن عمل "هيوم" بقي منقوصا و لم يصل إلى نهايته، بحيث فشل في إكمال مشروعه –كما سبقت الإشارة إلى ذلك–.

يمكننا القول أن هناك عوامل عدة تجمعت بدءا من النـــزاع الذي شـــهده تاريخ الفلسفة بين التيارين الكبيرين العقلي والتجريبي، حول مسألة الخبرة وأهميتـها في المعرفة، وكانت هذه العوامل هي السبب في تغير معنى الخبرة، بحيث نســـتطيع ذكر عاملين أساسيين كانا وراء هذا التغير وهما:

1– التغير الحاصل في طبيعة الخبرة.

2– التطور الحاصل في علم النفس.

وعن هذين العاملين يقول "جون ديوي" ما نصه: "وثم عاملان اثنان يســـرا الطريق لظهور فكرة جديدة عن الخبرة، وفكرة جديدة كذلك عن علاقة العقل بها، وبعبارة أدق، عن مكانة العقل في الخبرة. فأول العاملين هو ذلك التغير الذي حدث في طبيعة الخبرة الفعلية كما نحياها فعلا وفي محتوياتها ومناهجها. أما العامل الثـــاني

[32] جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص.54.

[33] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.164.

فهو ظهور علم النفس يقوم على أساس من علم الأحياء، جعل صياغة طبيعة الخبرة صياغة علمية جديدة أمرا ميسورا"[34]. فهذان العاملان مكنا من صياغة الخبرة صياغة عملية مغايرة لمعنى الخبرة القديم وتغيرت مع هذه الصياغة الجديدة مكانة العقل في الخبرة، أو لنقل حددت علاقة العقل بها.

هذه الصياغة التي يقول بشأنها "ديوي" في إحدى مراسلاته لـ"وليام جيمس" سنة 1909م ما يأتي:" بل في الحقيقة أجد (في المحادثة) أن كثيرا من الناقدين يعتبرون مذهبك أكثر باطنية من مذهبي، لأنني، إتباعا لسنة كتابك "علم النفس" أؤكد (أكثر مما تفعل كتاباتك الأخيرة) الأصل البيولوجي للأفكار والعمليات الفكرية وموجز القول أنك واجد(ما لم أكن مخطئا خطأ فاحشا) أن النقاد الذين يوجهون التهمة[...] دائما ينقلون الأساس في تحليل الصدق العقلي إلى معنى الخبرة، وحيث أنهم أنفسهم لديهم فكرة باطنية تماما عن الخبرة (ومن ثم ثنائية) فإنهم يسقطونها علينا" [35].

يتضح لنا مما ورد في مراسلة "ديوي" لـ"جيمس"، الأثر الذي لعبه "وليام جيمس" على تفكير "ديوي" من خلال مؤلفه السيكولوجي، وكذلك التفسير البيولوجي المعطى من قبل "جيمس" و"ديوي" للعمليات العقلية. ويمكن القول أن التطور الذي شهده علم النفس في مجال استحداث النظريات السيكولوجية قد قلب ما كان يعتقد أنه حق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث أن نشأة الحياة العقلية تعود إلى إحساسات يستقبلها المرء على شكل فردي، وعن طريق الترابط والحفظ تتكون صورة شاملة لصور ذهنية ومدركات حسية وعقلية [36].

وتعد أعضاء الحس في هذه النظرية، مداخل العلم، وأبواب المعرفة، فكأن العقل فيما عدا التأليف بين الإحساسات المنوعة، يقف في عملية المعرفة موقفا سلبيا تماما[37]. وكأن في إقرار النظريات السيكولوجية الحديثة تدعيم للنزعة التجريبية عند "جون لوك" و"ديفيد هيوم" التي تنظر إلى اكتساب المعرفة في شكل سلسلة

---

[34] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.164، 165.

[35] رالف بارتون بيري، أفكار وشخصية وليام جيمس، ص.427.

[36] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.165.

[37] المصدر نفسه، ص.165.

تنطلق من الحس وتقصر عمل العقل على التأليف و التركيب بين شتى الإحساسات، أي أن عمله -العقل- يكون بعديا، وكأنه جهاز استقبال ينشط في مرحلة تالية.

هناك نقطة أخرى حاسمة في علم النفس الحديث وهي اعتماده على علم الحياة (البيولوجيا)، هذا الاعتماد جعله يؤكد على العامل الحيوي في البيئة، ويقصد به عامل التأثر والتأثير بين الكائن الحي ومحيطه في إطار الملاءمة والتوازن، "... فحيث تكون حياة يكون سلوك وفاعلية وكي تظل الحياة قائمة مستمرة، يجب أن تبقى هذه الفاعلية مستمرة متصلة، من جهة ومتلائمة مع البيئة من جهة أخرى"[38].

إن هذه الفاعلية والتي توجد بوجود الحياة تحكمها صلة التأثر والتأثير حتى يحصل الكائن الحي على التوازن المطلوب مع بيئته. ورغم أن الكائنات الحية بما فيها الدنيا تخضع لهذه العلاقة، فهي تؤثر في محيطها بشكل بسيط ومحدود، وترقى هذه العلاقة عند أسمى الكائنات الحية "الإنسان"، الذي رغم تأثره ببيئته فإنه يستخدم الوسائل والأدوات اللازمة والمناسبة التي تكفل له تكيفا سليما مع محيطه. حتى أن التأثير الممارس من قبل الكائن الحي على البيئة يحدث تغييرات تؤثر بدورها في هذا الكائن ونشاطاته المختلفة ويتحمل عواقب سلوكاته. "ولهذا فلا معنى لخبرة بدون تغير. أما الخبرة؛ من حيث هي محاولة، فإنها تنطوي على تغير"[39].

ويخطئ كثير من الذين انتقدوا الخبرة في تصورهم لها بأنها متوقفة عن النمو جامدة وثابتة. والحقيقة أنها دائمة الحركة موصولة بأبعاد الزمن الماضية، الحاضرة والمستقبلة، وعليه فإن هذه الحركية والتغير يمنحانها قوة وحيوية في خلق خبرات جديدة تتصل بغيرها من الخبرات.

لا يضر الخبرة هذا التغير في شيء، وإنما الخطأ عند أولئك الذين أجهدوا أنفسهم في البحث عن اللا-متغير، ونظروا إلى التغير كشيء مشين، ومادامت

---

[38] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.166.

[39] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.145.

الخبرة متغيرة وغير ثابتة فهي لا يقين فيها ولا أمان معها. "ولا يخفى أن مظاهر هذا التحول [والتغير] مألوفة لنا كل الألفة حتى لم نعد نبالي بمدلولها ومعناها، فننسى أن ما في الحياة من قوة ذاتية، إنما يتمثل فيها.

تأمل مدى ما تنطوي عليه وجهة النظر هذه من انقلاب في الأفكار التقليدية عن الخبرة. فالخبرة تصبح مسألة فعل وعمل أولا وأساسا"[40]. في قول "ديوي" هذا إشارة إلى العامل الذي ساهم في إبراز معنى جديد للخبرة حيث أن التحول الذي جاءت به السيكولوجيا المعاصرة ركز تركيزا أوليا على الدراسة الحيوية في علاقة الكائن الحي ببيئته، ونتيجة لذلك تلتصق الخبرة بالحياة أكثر فأكثر وتصبح حية أو كما يحياها الكائن الحي فعليا.

بهذا الفهم تكون الخبرة في "النظرة الديوية" مسألة فعل وعمل قبل أن تكون مسألة معرفة، فالخبرة في صيغتها الجديدة تعتمد على الفعل وتهدف إلى السلوك وتتعقب نتائج العمل."إن الخبرة هي إجراء موضعي "Transaction Situationnelle " يتم فيه تكيف الكائن العضوي "Organisme" مع محيط يشكله"[41].

إن اعتبار الخبرة كإجراء وفعل، ينبع أساسا من أن كل كائن حي، في ضروب نشاطه، يعاني نتائج سلوكاته."... فهذا الارتباط بين الفعل وبين معاناة نتائجه والانفعال بها هو ما أسميه بالخبرة. أما الفعل المنعزل غير المرتبط بسواه، وأما المعاناة المفصولة عن غيرها فليست من هذه الخبرة في شيء"[42].

يتجلى من هذا الربط الكامن في الخبرة بين الفعل والمعاناة والانفعال بما ينتج عنهما التأكيد على الطابع العملي والإجرائي لمفهوم الخبرة في إطار السياق البراغماتي أو بوجه أدق الأداتي في فلسفة "ديوي".

---

(40) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.167.

(41) Gérard Deledalle, L'idée d'Expérience dans la Philosophie de John Dewey P.520.

(42) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.168.

إن الأهم في الحصول على الخبرة هو توفرها على عنصري الفعل والمعاناة ومن دونهما لا يمكن الحديث عن خبرة حقيقية حيوية بكل ما تحمله هذه الأوصاف من معنى. "والواقع أن في كل خبرة [...] عنصر تقبل أو مكابدة أومعاناة -بالمعنى الواسع لهذه الكلمة- ولولا ذلك لما تسنى إدخال (أو إدماج) ما سبق حدوثه، و"الإدماج" (أو الضم) "Taking in" في أية خبرة حيوية إنما يعني شيئا أكثر من مجرد وضع شيء فوق قمة الشعور بالإضافة إلى ما سبق لنا معرفته"[43].

لتوضيح المقصود من حيوية الخبرة نورد مثال "ديوي" نفسه المشهور في كتاباته ونفترض أن طفلا وضع يده في النار، فإننا نلاحظ أن هذا الفعل لم يكن مقصودا أي دون تفكير، غير أن لهذا الفعل نتيجته، وهي معاناة الطفل وتألمه من حرارة الحرق. فإذن هناك ارتباط وثيق بين الفعل -الذي هو وضع اليد في النار- والمعاناة التي هي الإحساس بالحرق والألم، وهذا الارتباط بينهما يجعل أحدهما يستدعي الآخر، وعندها تحدث الخبرة وهذه هي الخبرة بمعناها الحيوي[44].

نستخلص مما سبق، التأثير الذي يتركه مفهوم الخبرة الجديد هذا على بعض الأفكار التقليدية في الفلسفة ومنها المعرفة والإحساس. فالمعرفة تصبح مسألة ثانوية فرعية، والإحساس يصبح حافزا أو منبها للنشاط والعمل. وهذا ما يفيده قول "ديوي": " إن الخبرة في أساسها فاعلة منفعلة معا. وليس في أساسها إدراكية [...] ومن ثم تعتبر الحواس كمسلك خفي تسلك فيه المعلومات من العالم الخارجي إلى العقل، وتسمى منافذ وطرقا للمعرفة"[45].

وعلى اعتبار أن الخبرة مسألة عمل ونشاط بالدرجة الأولى فإن "ديوي" يدعونا ها هنا إلى نبذ ما كانت تردده العبارتان: الإغريقية في صيغتها: "تفلسف ثم عش" "Philosopher d'abord, vivre ensuite"، أو العبارة الرومانية في مقولتها: "عش ثم تفلسف" "Vivre d'abord, philosopher ensuite"، وكلتا العبارتين:

---

[43] جون ديوي، الفن خبرة، ترجمة، زكريا إبراهيم، دار النهضة العربية، القاهرة، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، 1963م، ص. ص.73، 74.

[44] جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ص. ص.168-169.

[45] جون ديوي، **الديمقراطية والتربية**، ص. ص.146، 148.

تجعلان من الفلسفة والحياة شيئين منفصلين كل واحد مكتفيا بذاته، والواقع أنه بالخبرة يحدث تكامل بينهما.

إذن عن طريق الخبرة وحدها يمكننا تصور علاقة مقبولة ومعقولة في آن واحد بين الفلسفة والواقع، بحيث يؤدي تفاعل الكائن العضوي مع بيئته إلى تكيفه، على نحو ييسر له الانتفاع بهذه البيئة.

هذه هي الحقيقة الأولى، وهي المقولة الأساسية، " وتصبح المعرفة هنا في موضع ثانوي، فرعي في أصل نشأته، حتى ولو كانت أهميتها في حالة ثبوتها غالبة سائدة. فهي ليست شيئا منفصلا، ولا مكتفيا بذاته، ولكنها شيء تنطوي عليه العملية التي بها تصان الحياة، من جهة وتتطور بها وتتقدم من جهة أخرى، فالحواس تفقد مكانتها من حيث هي أبواب المعرفة، وتتبوأ مركزها الشرعي من حيث هي منبهات وحوافز تدفع إلى العمل والنشاط"[46].

خلافا لما كان يعتقده أنصار المذهب العقلي، يذهب "ديوي" إلى توضيح مسألة الإحساسات في كونها منبهات للنشاط، وهي نسبية بمعنى أنها تعديل في مجرى السلوك.

3- موقف "ديوي" من الاتجاهين الفلسفيين:

نلمح في توضيح "ديوي" لمسألة الإحساس رفضا نسبيا لموقف كل من العقليين والتجريبيين، وذلك من خلال قوله بأن: "أنصار المذهب العقلي على حق في إنكارهم أن الإحساسات، من حيث هي إحساسات، عناصر حقيقية من عناصر المعرفة، إلا أن الأسباب التي يدلون بها تأييدا لهذه النتيجة، ولما يرتبونه عليها من عواقب، بعيدة كل البعد عن الصواب، فليست الإحساسات أجزاء من أية معرفة كانت، صالحة أو باطلة، سامية أو وضيعة، ناقصة أو كاملة، ولكنها مثيرات ومنبهات، وأنواع من التحدي للقيام ببحث وتحقيق جديدين ينتهيان بمعرفة"[47].

---

[46] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.169.

[47] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.172، 173.

فضمن الصراع الدائر بين الحسيين (التجريبيين) والعقليين كـــانت مكانـــة الإحساس في المعرفة تتأرجح بين تأييد الحسيين ورفض العقليين، فمنذ عهد "هوبز" "Hobbes" (1588-1679م)، كثر الحديث عن نسبية الإحساس بوصفه مصـــدرا صحيحا أو خاطئا للمعرفة. مع العلم أن موضوع الإحساس عرفتـــه الفلســفات السابقة على العصر الحديث مثل الفلسفة اليونانية خاصة عنـــد "السفســطائيين"، "سقراط" "أفلاطون" و"أرسطو"، وكذا في الفلسفة الإسلامية عنـــد "الفـــارابي" و"الغزالي"، غير أن هذا الموضوع أخذ في العصر الحديث بعدا آخرا واحتل حـــيزا كبيرا من مناقشات الفلاسفة نتيجة اهتمامهم بالبحث في الطبيعة البشرية، ســـواء الداعين إلى اعتماده في المعرفة أو الرافضين له. "...فالإحساس من حيث هو عنصر واع إنما هو قطع لمجرى عمل من الأعمال كان قد بدئ فيه من قبل [...] فما نعده إحساسا مستمرا على وتيرة واحدة، ليس في الواقع سوى إحساس مستمر التقطـع لتدخل عناصر أخرى، ويمثل سلسلة من الانتقادات بين خلف وأمام"[48] . فالـبرودة مثلا تحس عند الانتقال إلى الحرارة، أكثر من أن تحس في ذاتها كحقيقة مطلقة.

لكن هذه الحقيقة أسيء فهمها واعتبرت مذهبا من مذاهب الطبيعة، وذهب العقليون إلى رفض الإحساس لكونه لا يؤدي إلى المعرفة الصحيحة في حين اتخذ منه الحسيون والتجريبيون مسوغا وحجة لدحض كل معرفة مطلقة.

ففي العمل الذي قدمه "ديوي" من خلال استعراضه لمواقف الفلاسفة علـى اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم اتجاه الخبرة والإحساس والمعرفة عامة، أراد أن يصحح نظرتهم إلى مسألة المعرفة، وذلك بعدم حصرها في مجال الإدراك، لأن هذا الأخـير وسيلة للفعل والنشاط وأنه اعتبارا من المعرفة نمر إلى العمل.

فليس المهم إدراك الحقيقة، ولكن الأهم كيفية العمل بهذه الحقيقة أو كيـف يسلك الإنسان على ضوء هذه الحقيقة أو بمعنى آخـــر الانتقـــال مـــن الفكـــرة الأرسطية الفاصلة بيـــن المعرفة والعمل والمضلة، للتأمل إلى الفكـــرة الســقراطية الموحدة بين السلوك والنظر." فصفة المعرفة هنا ليست الإدراك، بل الحـث علـى المبادرة بالفعل والعمل. فكل النـــزاع القائم بين مذهب التجريبيـــين ومذهـــب العقليين، حول القيمة العقلية للإحساسات، يصبح إذن أمـــرا غريبـــا غـــير ذي

[48] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.170.

موضوع. فالكلام في شأن الإحساس يأتي تحت عنوان التنبيه المباشر، والاستجابة المباشرة لا تحت عنوان المعرفة"[49].

بهذا يحاول "ديوي" تصحيح مسار طويل عرفه تاريخ الفلسفة من أجل رفع اللبس الذي أحاط بموضوع المعرفة وفي هذه الرؤية تمهيد لتمكين الخبرة من تبوأ مكانتها السليمة بإعلاء شأنها وتخليصها من النقائص والاتهامات والسلبيات التي ألصقتها بها مذاهب الفكر الكلاسيكي. وأضحت مسألة المعرفة سلسلة من عناصر شتى يكون فيها الإحساس خطوة أولى وليس كحقيقة معرفية مطلقة، تتبعها خطوة أخرى أهم هي: النشاط والسلوك.

فالإحساس باعتباره مثيرا للعمل وليس إدراكا لا يعد واحدا من طرق المعرفة حتى نقارنه بطرق التفكير والاستدلال ولكنه يكون منبها إلى مثل هذا النوع من التفكير، فـ "...هكذا يكون الإحساس، كما يدعي الإحساسيون، بداية المعرفة حقا، ولكنه بدايتها فقط من حيث أن صدمة التغير هي المنبه اللازم الذي يحفز إلى البحث، والموازنة، اللذين يؤديان آخر الأمر إلى المعرفة"[50].

إن الحسيين في معالجتهم لمصادر المعرفة، اعتقدوا أن الحس هو طريق المعرفة وجعلوا منه المنبع الأوحد، وقد أخطأوا في فهمهم هذا لعدم إدراكهم أن الإحساس هو بداية أو جزء أولي في المعرفة فقط." ...فالإحساسات [...] هي صدمات تغير مردها حدوث تعطيل في تكيف سابق، فهي علامات ونذر بضرورة إحداث تغير في توجيه العمل الذي نكون بصدد السير فيه"[51].

لتوضيح ما سلف ذكره، نفرض أن شخصا ما يسجل ما يسمعه في محاضرة ما فإن هذا الشخص لا يحس ضغط القلم الذي يجره على الورقة أثناء الكتابة، ولا يحس كذلك بضغطه هو على يده مادام التسجيل يجري بشكل عادي، لكن إذا تكسر القلم، تحدث للكاتب صدمة واعية ويشعر بحصول شيء ما، مثل تعطل أو اضطراب، فيتساءل -ولو بشكل ضمني- ما معنى هذه الصدمة؟ ماذا حدث؟

---

[49] المصدر نفسه، ص.170.

[50] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.173، 174.

[51] المصدر نفسه، ص.172.

كيف اضطربت علاقتي بمحيطي؟ ويعمد بعد كل هذه التساؤلات التي يفرزها الموقف المشكل إلى البحث عن حل، فيستبدل القلم أو يصلحه إن أمكن ذلك[52].

إن الحديث عن الإحساس بوصفه منبها وبداية للمعرفة وليس سبيلا كليا في المعرفة كما ظنه الحسيون والتجريبيون أو كما رفضه العقليون في جزئيته أو كليته يقودنا إلى التعرض إلى العقل كمصدر آخر للمعرفة من جهة كونه ملكة معرفية، وكذا من جهة علاقته بالخبرة ومكانته ضمنها. وهذا نتيجة لعدم كفاية الحس كما تم عرضه.

فما هي طبيعة العلاقة يا ترى بين العقل والخبرة؟ هذا ما سيتم معالجته في المبحث الآتي.

III- إشكالية الخبرة والعقل عند "ديوي"

تمت الإشارة فيما سبق إلى معنى الخبرة في تطوره من القديم إلى الحديث، وإلى ضرورة تجديده بما تتطلبه مقتضيات هذا التجديد، وما يستدعيه التغير من ضرورة صياغة الخبرة صياغة تتماشى مع ما استحدثه العلم من طرائق في البحث وما انتهى إليه من نتائج.

وكي يتم إبراز ملامح هذا التجديد وجب أيضا تحديد علاقة الخبرة بالعقل هذه العلاقة التي تطرح حولها تساؤلات كثيرة منها:

- هل يتمتع العقل بسلطة فوقية على الخبرة؟
- هل الخبرة في حاجة إلى عقل يساعدها ويزودها بما يسمح لها تخطي أو تجاوز القصور الذي يلحقه بها البعض؟
- ما هي العلاقة التي ينبغي تصورها علاقة مقبولة ومعقولة بخصوص صلة العقل بالخبرة؟
- هل صحيح أن الخبرة تفتقر إلى التنظيم؟
- كيف يتم تصور مفهوم للعقل يتجاوب مع تصورنا للخبرة في شكلها الجديد؟

---

[52] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.171-172.

إن هذه الإستفهامات تشكل في جوهرها إشكالية علاقة الخبرة بالعقل، والإجابة عنها تسمح بتجلي هذه العلاقة.

1- العقل بين الدلالة والمفهومية:

للعقل مدلولات متعددة بحيث يدل مفهومه في اللغة العربية على: "...الربط والنهي منعا للتسيّب والشرود، وتشتق منه كلمة عقال أي رباط، ويقال عقَل فلان ناقته أي قيّدها مخافة فساد ملك الغير"[53]. يتضح لنا في هذا المدلول اللغوي الجانب العملي أي العقل العملي الذي "يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع"[54].

في اللغة الأجنبية: "العقل" "Raison" مشتق من اللغة اللاتينية "Ratio" أي "حساب". وبهذه المعاني المذكورة آنفا فالعقل خاصية مميزة للإنسان الذي عرّفه "أرسطو" بأنه حيوان أو كائن عاقل.

وتعتبر مفردة "لوغوس Logos" اليونانية ومفردة "راسيو Ratio" اللاتينية مفردتان تدلان على العقل والعلم والقانون والنظام. وكما أحالت مفردة عقل العربية إلى دلالات متواطئة معها [مثل ذات مفكرة، ذهن، وعي، نطق، إدراك...وغيرها] كذلك أحالت مفردة "راسيو Ratio" اللاتينية إلى تواطؤات معها من العد والحساب إلى الفهم "Intelligentio" والنفس "Psyché" أو "Soul" المرتبطة بالروح "Understanding Intellectual Power"[55]. "والعقل هو قبل كل شيء القدرة على الحساب وعلى تقديم الإثباتات والأدلة المتعلقة باليقين وبصحة ما يحسب"[56].

---

[53] محمد الزايد، مادة عقَل، ضمن معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول(الاصطلاحات والمفاهيم)، ص.596.

[54] المرجع نفسه، ص.596.

[55] المرجع نفسه، ص.596.

[56] Gérard Durozoi et André Roussel, **Dictionnaire de philosophie**, p.278.

من هنا ربما جاءت تسمية الحاسوب "Computer" بالعقل الإلكتروني، علما أن العمليات التي يقوم بها العقل الإلكتروني لا تقتصر فقط على الحساب ولكن الأساس كان في بداية الأمر مع الآلات الحاسبة قبل تطورها إلى القيام بعمليات معقدة تفوق في قدرتها وسرعتها ما يعجز العقل البشري عن تنفيذه بنفس السرعة والقدرة.

هذا ومع أن التعاريف التي يأخذها مفهوم العقل في جانبها اللغوي والإصلاحي قد تختلف وتتباين أحيانا وقد تتشابه أحيانا أخرى، سواء حينما تجعل من العقل أداة أو جهازا أو ملكة للنفس، يحاول عن طريقها الإنسان تلمس معرفة الحقيقة، أو حينما يكون وسيلة يستخدمها الفرد البشري لتطوير حياته وتسهيل سبل العيش.

إن تعاريف العقل مهما اختلفت أو تداخلت، فإنها تلتقي جميعا أمام نقطة إحداثية مشتركة هي اعتبار العقل حامل معرفة وطاقة تجريد، ومركز التفكير والأحكام وملكة متعالية شكلت التفوق النوعي للإنسان بصفته كائنا مفكرا "Homo Sapiens"[57].

إن هذه الصفة هي التي تجعل حتى من حالات الاعتراض على العقل تتم بواسطة العقل ذاته، مثلما ترى مختلف التعاريف التي تجمع على أن "... الوقوف ضد العقل حالة ممكنة لكنها تحدث ضمن دائرة العقل مهما تكن إعلانات اللا-معرفة واللا-علم واللا-عقل والشك. فالعقل يتخذ ذاته مقياسا لنفيه أو هو ميدان التعبير عن نفيه مهما كان تعبير النفي رمزيا"[58].

وتكون هذه المكانة التي منحت للعقل، وهي مكانة يتفق الكل على ترتيبها في أولى الميزات والخاصيات الإنسانية، عائدة إلى اعتبار العقل ملكة أو قوة عليا تكون وحدها هي الفيصل في تمييز الكائن البشري عن غيره من الكائنات، حتى عرف الإنسان بأنه حيوان عاقل.

---

(57) محمد الزايد، مادة عقل، ضمن معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول(الاصطلاحات والمفاهيم)، ص.596.

(58) المرجع نفسه، ص.596.

2- إشكالية العقل القديم:

لتوضيح حقيقة المكانة المعطاة للعقل، نجد "ديوي" في بحثه لهذا الأمر، يعرف العقل بقوله: " يدل العقل على نظام المعاني برمته كما تتجسد في منجزات وأعمال الحياة العضوية، والوعي في كائن حي ناطق بلغة، يدل على دراية وإدراك أو تميز للمعاني، فهو إدراك وإحساس بالأحداث الواقعية الفعلية سواء الماضية والمعاصرة والمقبلة في معانيها بمعنى الحيازة الحقيقية للأفكار"[59].

ففي التعريف المذكور نعثر على شقين مهمين للعقل، فهو من جهة إجرائي أي أنه النشاط العضوي الذي يتم به إنجاز أعمالنا، ومن جهة ثانية فهو وعي وإدراك وتمييز للمعاني التي تتجسد في منجزاتنا ويكون ذلك سلسلة من الألفاظ أو الرموز وكل هذا يشكل نظام المعاني الدال على العقل. ولعلنا نعثر كذلك في تعريف العقل هذا جوابا للسؤال الذي طرحه "ديوي" والذي طالما توقف عنده لاستجلاء صلة العقل بالخبرة فقد تساءل: "هل نحن بحاجة إلى عقل خارج عن نطاق الخبرة، وسام عليها ليزودنا بمبادئ أكيدة نهتدي بها في مباحثنا العلمية، ونسترشد بها في سلوكنا ؟"[60].

واضح أن رد "ديوي" على هذا السؤال في وجه حاجتنا إلى مثل هذا العقل -أي العقل السامي المفروض من الخارج- هو الرفض ولا يريد "ديوي" هنا أن يقابل الخبرة بالعقل، وإنما فكرته هي إيجاد تكامل بينهما فلا جدوى من الحديث عن خبرة من دون عقل أو عقل من دون خبرة، ويمكن تصور هذا التكامل في:

أولا: إن العقل المزعوم خارج نطاق أو مجال الخبرة مرفوض، ومعناه أن العقل ينبغي أن يكون ضمن دائرة الخبرة، وطبيعي أن يدرج العقل كعنصر مساعد في تحصيل الخبرة وتدعيمها ليس إلا، وهذا حفاظا على التدليل المنطقي الذي يوجبه تماسك الفكر واتساقه على الفيلسوف و إلا ظلت الدعوة إلى تجديد مفهوم الخبرة دعوة يائسة، لا تغير في الأمر شيئا.

---

[59] رالف ن. وين، قاموس جون ديوي للتربية "مختارات من مؤلفاته"، ص.146.

[60] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.156.

ثانيا: إن العقل ليس هيئة مفارقة تشرف على توجيه شؤون المرء الفكرية والسلوكية من عَلٍ، وإنما يتدخل كجزء مهم في هذا العالم، وعليه فهو خاضع للحركة وليس للثبات، وعن هذا التصور يقول "ديوي": " لم يعد العقل مجرد مشاهد يطّل على العالم من الخارج ويجد ذروة رضاه في متعة التأمل المكتفي بذاته. فالعقل في داخل العالم كجزء متكامل ملتحم في سبيل العالم الماضي قدما على نحو موصول، وهو يتميز كعقل بحقيقة أنه أينما يوجد يحدث التغيرات بطريقة موجهة[...] في [...] اتجاه واحد محدد من الغامض والمجهول والمضبب والمشكوك فيه، إلى الواضح والمعلوم والمؤكد والمستقر"[61].

فكأن العقل الهادف إلى توضيح الرؤية وعقلنتها يتحول إلى غطاء تبريري لنتائج الخبرة وعملها سعيا لتبيان ملاءمتها أو عدمها، "...فهو الملاءمة المستمرة وإعادة الملاءمة المستمرة للذات والعالم في الخبرة"[62] ، على أساس أن هذه الأخيرة هي تفاعل يحدث بين الذات (الكائن الحي) والعالم (البيئة الطبيعية).

ونبذًا لكل تصور ميتافيزيقي سابق يجعل العقل وقوانينه -مثلما تفعل الفلسفة الكانطية- فوق كل السلطات، أو كما تفعل بعض الفلسفات الأخرى التي تحط من قيمة الخبرة غير عابئة بما فيها من صلاحية، فإن "ديوي" يرفض أولية القوانين العقلية ومطلقيتها بطريقة عقلانية، ويرى "أن العقل الذي فتح أبوابه للخبرة، ونضج بوساطة نظامها، يدرك ضآلة مواطن عجزه وقصوره، وهو يعلم أن رغباته ومسلماته وإقراراته ليست مقاييس نهائية للكون، سواء في المعرفة أو في السلوك. ومن ثم -فهي في نهاية الأمر- وقتية وزائلة، ولكنه يعرف أيضا أن نصيبه المحدود الصغير من الاضطلاع بالقوة والإنجاز ليس حلمًا يتعين نسيانه كلية، وإنما يتضمن اتحادا واندغاما بالكون، لكي يحافظ عليهما"[63].

يهاجم "ديوي" الفلاسفة على مختلف مذاهبهم واتجاهاتهم، الذين يضعون فاصلا وحدًا بين عالمي الخبرة والعقل، بين الطبيعية والذات، وهذه القطيعة يرجعها

---

[61] رالف ن. وين، قاموس جون ديوي للتربية "مختارات من مؤلفاته"، ص.148.
[62] المرجع نفسه، ص.148.
[63] المرجع نفسه، ص.147.

"ديوي" إلى جذور يونانية، بحيث لم تكن في الأصل موجـودة. وإنما أوجدتها الفلسفات الأفلاطونية في تقسيمها للوجود إلى عالمين واحد أعلـى وآخـر أدنى، والأرسطية في تصنيفها للمعرفة إلى صنفين، صنف نظري وآخر عملي، وأقرتها الفلسفات الوسيطية والحديثة فدعمتها لحساب طبقة معينة أو بسبب مصلحة، وهذا نتيجة فشلها في إقرار توازن يتكامل فيه المعرفة والعمل، "...لقد أكد أرسـطو أن ملكة المعرفة الخالصة تدخل الإنسان من الخارج كما يدخل الشيء عن طريق باب من الأبواب. ومنذ ذلك الوقت وكثيرون يؤكدون أن المعرفة والعمل ليست بينهما أية علاقة ذاتية. وليس للعقل بالتأكيد أية مسؤولية اتجاه الخبرة و الضمير يقال أنـه نبي مقدس مستقل عن التربية والتأثيرات الإجتماعية. وتنبع كل هذه الآراء طبيعيا من الفشل في الاعتراف بأن كل معرفة وحكم واعتقاد تمثل نتيجة مكتسبة لما تقـوم به الدوافع الطبيعية في علاقتها بالبيئة"[64].

إذن "فالنظرة الديوية" للمعرفة عموما لا تعترف بـالتمييز الـذي أقامـه "أرسطو" بين معرفة عقلية غايتها التأمل والمعرفة من أجل المعرفة، وهي الفلسـفة الأولى، وبين معرفة عملية غايتها السلوك، حيث أن تصنيف "أرسطو" للمعرفة ينبني أساسا على هذا الفصل الذي يرجعه "ديوي" إلى نظرة إيديولوجية سادت المجتمـع اليوناني في عهد "أرسطو".

وعليه فإن "ديوي" ينبذ هذا الفصل ويمقته، ويدعو إلى توحيد المعرفة والعمل توحيدا تزول معه كل ضروب القطيعة المزعومة والأفكار الدغماطية التي تنصـب العقل كقوة أو سلطة سامية."لقد كانت النقطة القوية في الاحتكام إلى مبادئ ثابتة فوق متناول الخبرة، وإلى عقائد قطعية غير قابلة للتحقيق القائم على التجريـب، والقول والاعتماد على قوانين قبلية نقيس بها الحق، ومعايير قبليـة نقيـس بها الأخلاق، بذلا من الاعتماد على الثمرات والنتائج التي نجنيها في غضون الخـبرة – تلك كانت الفكرة الضيقة– عن الخبرة كما تصورهـا الفلاسـفة التجريبيـون واعتنقوها وعملوا على نشرها"[65].

---

[64] جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص. ص.205، 206.

[65] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.188، 189.

إن التجريبيين من وجهة نظر "ديوي" ورغم اعتمادهم على الحس والخبرة لم يتفطنوا إلى كيفية ربط هذا الاعتماد على الخبرة وتطبيقها على نطاقات أخرى خارج المسألة المعرفية، وبذلك فسحوا المجال أمام الأفكار العقلية وثبتوها كمقاييس بدلا من اعتماد نتائج الخبرات، ومن ثمة قد سايروا ما كان متصورا عن العقل من مفاهيم، كعقل مطلق، كلي، ثابت، والحقيقة أنه غير ذلك تماما. " فالعقل والاتجاه العقلي هو استعداد ناتج و ليس شيئا معدا من قبل يمكن أن نثيره ونحركه عند اللزوم. والإنسان الذي ينمي ذكاؤه تنمية بارعة إنما يوسع من حياته، ولا يضيق منها بالدوافع القوية هادفا إلى اتفاق حدوثها في العمل"[66].

بتغير هذه النظرة إلى العقل أصبح لزاما أن تتجدد وتتبدل النظرة إلى العلاقة التي تربطه بالخبرة بناء على أن العقل في حد ذاته استبدل في الفلسفة الوسيلية بمفهوم آخر هو الذكاء. وقد كان لتطور علم النفس وتقدم البحوث في علوم الحياة أثر كبير في توجه "ديوي" بالعقل في مضمونه نحو مفهوم مغاير لما كانت تتصوره الفلسفات الكلاسيكية.

لقد سمح اعتبار العقل كجهاز فسيولوجي يتأثر بمحيطه أيما تأثر ويؤثر فيه كذلك، وينمو بأثر التفاعل الذي يكون مع بيئته، إلى صياغة صلته بالخبرة صياغة لم يعهدها الفكر نتيجة تصورات ميتافيزيقية أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها لم تصمد طويلا أمام ما قدمته نتائج العلم التجريبي." "فالعقل" ليس قوة سابقه تؤدي وظيفة الترياق، ولكنه إنجاز شاق للعادة يحتاج إلى عناية مستمرة به"[67].

لكن لنتساءل هنا عما يمكن أن تؤدي إليه نظرة مثل هذه إلى العقل، ألا يمكن أن يصبح مجرد جهاز مستقبل سلبي، تنطبع عليه أشياء العالم الخارجي والأحاسيس، فلا يقوم بدور يذكر لا في عملية المعرفة ولا في تحصيل الخبرة؟

---

[66] جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص.215.
[67] المصدر نفسه، ص.216.

3- وظيفة العقل الجديد:

الواقع أن ما أثير في السؤال السابق يستبعد فهمه، خاصة إذا أدركنا أن العقل يصبح عنصرا مهما ضمن الخبرة تتحدد معه وظيفة العقل الجديد. " لأن العقل [يقول ديوي]- ودعنا نكرر هذا - هو نتيجة، ووظيفة وليس قوة فطرية"[68].

فوظيفة العقل إذن تكمن في قدرته على إنجاز هذه المهمة التنظيمية والتي تربط الخبرات فيما بينها فتجعل منها وحدة ذات معنى بالنسبة لمختلف الأحداث التي يمر بها الإنسان بحيث تيسر له الانتفاع من هذه الخبرات. "وما "العقل" إلا القدرة على استخدام خبرة سابقه في إدراك ما لمادة الخبرة الجديدة من معنى. ولا يكون الإنسان عاقلا إلا بمقدار تعوده النظر إلى ما يلامس حواسه مباشرة من الأحداث الجديدة من حيث علاقتها بخبرة البشر المباشرة لا من حيث هي أمور منعزلة قائمة بذاتها"[69].

لما يصبح العقل جزءا أو عنصرا ينشط ويعمل دائرة الخبرة وليس من خارجها لا تعود الخبرة مفتقرة إلى التنظيم، الذي غالبا من يعتقد أنها تخلو منه، وإن أخذ في شكله النهائي طابعا عمليا وليس إبستمولوجيا. وفي تفنيد "ديوي" لهذا الرأي، يقول: " وليس حقا أن مبدأ التنظيم غريب عن الخبرة، وإلا لأصبحت الخبرة مفككة إلى درجة تؤول معها إلى الفوضى"[70].

فخلافا لما يتهم به البعض الخبرة من افتقاد للتنيظم، ينظر إليها "ديوي" على أنها تحمل في ذاتها وفي طياتها معاني الربط والتنظيم.

"وعندئذ نرى أن "مادة" الخبرة الحقة ليست غير أفعال وعادات ووظائف نشيطة وفعالة، وارتباطات بين الفعل والمعاناة وتنسيقات حسية حركية. فالخبرة تحمل معها في ذاتها مبادئ للربط والتنظيم اللازم لها. ولا يضير هذه المبادئ أن

---

[68] جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص.263.

[69] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.350.

[70] جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.78.

تكون حيوية عملية بدلا من أن تكون إبستيمولوجية"[71]. بمعنى حدوث تحول يقول بشأنه "ديوي": " ... ومن ثمة يتحول اتجاه الخبرة ومسارها من الاختبارية إلى التجريبية. وحينئذ لا تعود الخبرة شيئا إختباريا (Empirical) بل تجريبيا (Experimental) ولا يعود العقل قوة بعيدة مثلى، بل يصبح حدّه كل الوسائل التي تجعل الفعل مثمرا في معناه"[72]. وفي هذا ما يدل على العلاقة المثلى التي يفترض تصورها بين العقل والخبرة.

فالخبرة في تحولها من الاختبار إلى التجريب، تحمل في طيات هذا التحول إشارة صريحة إلى انتهاج مسلك الطريقة التجريبية العلمية الحديثة، التي يصرح "ديوي" بخصوصها قائلا: " ولقد أصبح من الممكن بل من المستحب بعد تقدم علم النفس وأساليب الصناعة والطريقة التجريبية في العلم أن ننظر إلى الخبرة نظرة أخرى. وهذه النظرة ترجع بنا إلى فكرة القدماء، تلك التي تقول بأن الخبرة تقوم في الأساس على العمل لا على المعرفة -أي أنها أمر متصل بالعمل ومعاناة نتائجه- على أن النظرية القديمة تتعرض للتبدل إذا فهمنا أن القيام بالعمل يمكن أن يكون على نحو يدخل فيه كل ما يوحي به العقل بحيث تنشأ عن ذلك معرفة سرية ممحصة"[73].

لكن ألا يدفعنا مثل هذا القول إلى التساؤل عن التناقض، والذي يبدو غريبا، بين الدعوة من جهة إلى احتذاء الخبرة بطريقة العلم التجريبية الحديثة، وبين الرجوع من جهة أخرى إلى فكرة القدماء عن الخبرة. مع العلم أن "ديوي" قد انتقد وبشدة، فلسفة القدامى في نظرتها إلى الخبرة، ألا يعد هذا تناقضا؟

الحقيقة أن التناقض هنا، يزول بمجرد أن ندرك أن الدعوة إلى الأمر الأول -بالنسبة للاحتذاء بالطريقة التجريبية- تتضح بجلاء، لأن هذه الطريقة هي التي عززت ودعمت الخبرة وأعطتها دفعا قويا. وأما بخصوص العودة إلى فكرة القدماء عن الخبرة وهي فكرة لصيقة بالعمل، توحي بإزالة التفرقة المزعومة، والتي كانت

---

(71) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.175.
(72) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.287.
(73) المصدر نفسه، ص.287.

السبب الأول في احتقار الخبرة، وهو نفس الشيء الذي نادت به الطرق الحديثة في العلم، أي التركيز على الجانب التجريبي العملي، وهذا ما يوضحه "ديوي" في قوله:" أما أن المعرفة بحسب طرائق البحث العلمية في الوقت الحاضر قد هجرت تماما الفصل المأثور بين المعرفة والعمل، وأن الطريقة التجريبية من شأنها أن تضع العمل قلب المعرفة"[74].

إذن يأخذ "ديوي" الجانب السلبي من الفكرة القديمة عن الخبرة وهي محصورة في العمل، ويجعل منها الجانب الإيجابي وفقا لمنظور وتطور طرق البحث التجريبية الحديثة وبتحول معنى الخبرة، يتحول كذلك معنى العقل، فلا يصبح قوة مفارقة متعالية، لا علاقة لها بما يدور من أحداث، بل عليه أن يعمل ويشارك في صنع الأحداث وتكييف ظروف المحيط الذي يعيش فيه الكائن العاقل. إذ علينا أن نفعل لكي نعرف والأساس في المعرفة هو الفعل. "...وليس العقل أداة للمعرفة في هذا الزعم وإنما هو للتعامل وللنشاط،[...] وبعبارة أخرى أن معنى الفكر والعقل إنما فيما يؤديان إليه من الأعمال وليس فيما ينقلان إلينا من المعلومات والمعارف"[75].

إذن فلا جدوى من الحديث عن عقل يأمرنا بالبحث عن حقائق مطلقة، اتضح جليا، أنه عقل من صنع رجال احترفوا الفكر الفلسفي واصبغوا عليه تصورات شكلية ولفظية." فالعقل من حيث هو ملكة منفصلة عن الخبرة تفضي بنا إلى عالم سام من الحقائق الكلية، قد أخذ يبدو لنا الآن عقلا بعيدا عنا، لا يستثير اهتمامنا، ولا شأن لنا به. والعقل من حيث هو ملكة "كنطية" يدخل التعميم والاطراد في الخبرة، قد تبين لنا بوضوح متزايد أنه أمر لا لزوم له، أمر غير ضروري خلقه ناس يستمسكون كل الاستمساك بالشكلية التقليدية وبالمصطلحات المحكمة الوضع"[76].

---

[74] جون ديوي، البحث عن اليقين، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة -نيويورك، 1960م. ص.60.

[75] يعقوب فام، البراجماتزم أو فلسفة الذرائع، ص.211.

[76] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.180، 181.

لأجل وضع حد لجدال عرفه الفكر البشري في تاريخه، قد يطول ذكر واستعراض دقائقه حول صلة العقل بالخبرة. يرفض "ديوي" فكرة فرض العقل على الخبرة ويقبل بالفكرة العتيقة التي ترجع معنى الخبرة إلى العمل والسلوك -مع تنقيحها-، وإلى تهذيب معنى العقل على ضوء مستجدات الواقع وتطور العلم. وهذا كله بغرض تعاون مثمر بين الخبرة والعقل، " ليس العلم أو "العقل" إذن شيئا مفروضا على الخبرة من عل، ولكن إذا كانت هي التي تقترحه وهي التي تختبره وتجربه، فقد صار العلم يستخدم كذلك عن طريق المخترعات، واستخدامات شتى منوعة، لتوسيع الخبرة وجعلها حافلة ثرية"[77].

حتى وإن كان اتهام البعض مزدوجا للخبرة في عدم اعتمادها على العقل أو في استنادها إليه، حيث يعد نقيصة في الحالتين، ففي عدم اعتمادها على العقل يعني أنها تفتقر إلى المصداقية والمعقولية، وفي حالة اعتمادها عليه فذلك يفقدها بعدا واقعيا مباشرا ويحيلها إلى رموز واصطلاحات تنأى عن إطارها العملي. بيد أن هذا الاتهام المذكور ما يلبث أن يختفي بمجرد أن نقرأ رد "ديوي" الآتي: "ومع أنه كثيرا ما يقال أن هذه الخبرة التي تخلق نفسها بنفسها، وتنظم أمورها بنفسها كذلك، لا تزال إلى حد كبير أمرا تكنولوجيا أكثر منها شيئا فنيا جماليا، أو إنسانيا حقا، فإن فيما تم إنجازه ضمانا يكفل لنا تناول الخبرة تناولا قائما على العقل"[78].

ويذهب البعض كذلك إلى حد التهجم على الخبرة- في شكليها العملي والعقلي- بأنها تخلو من الطابع الجمالي، غير أن هذا النوع من التهجم في رأي "ديوي" غير صحيح ويرد عليه بقوله: "ليس "العملي" و"العقلي" عدوين لدودين "للجمالي" وإنما العدو الحقيقي هو الشيء الرتيب المبتذل Humdrum كتراخي الأهداف المائعة والإذعان للتقليد في الحياة العملية، والنهج العقلي"[79].

بل أكثر من ذلك فإن "ديوي" يصر على أن الخبرة الذهنية -أو كما يسميها في بعض الأحيان الخبرة التفكيرية- تحمل طابعا جماليا ويستحيل التمييز بين الاثنين،

---

[77] المصدر نفسه، ص.180.

[78] جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ص.180.

[79] جون ديوي، **الفن خبرة**، ص. ص.72، 73.

حيث يقول: "...وقصارى القول أنه لا يمكن أن تميز الخبرة الجمالية تمييزا حاسما على الخبرة الذهنية، مادام من الضروري لكل خبرة ذهنية أن تحمل طابعا جماليا، حتى تكون هي نفسها تامة مكتملة"[80].

لعل ما يجعل الخبرة كاملة وحيوية احتواؤها -مهما كان طابعها جمالي، تربوي ذهني، فني أو غيره- على عناصر الربط التي تبرز التكامل بينها حتى يمكننا القول إنها خبرة تامة لها كل الصلاحية والصحة القابلة لاحتلالها مكان الصدارة في هداية السلوك وتنظيم أساليب الحياة وآليات التفكير الصحيح، فتصبح محكا ومعيارا نحتكم إليه ونختبر به ما نقترحه من خطط للعمل لنتبين صحتها من بطلانها، بمقدار ما ينتج عنها من آثار طيبة أو آثار سلبية. "والنتيجة المنطقية لكل هذا هي نشأة فلسفة جديدة للخبرة والمعرفة وهي فلسفة تأبى أن تضع الخبرة في منزلة النقيض من المعرفة والتأويل العقليين، فلم تعد الخبرة مجرد تلخيص ما عملناه في الماضي على سبيل المصادفة، بل هي سيطرة متعمدة على ما نعمله من الأشياء بحيث يصبح ما يحدث لنا منها وما نفعله نحن بها، على أكثر ما يمكن من الخصب في المقترحات الجديدة (أي المعاني المقترحة)، وبحيث يصبح وسيلة لامتحان هذه المقترحات وتبين صحتها"[81].

على ضوء هذا التصور لعلاقة الخبرة بالعقل يتكشف لنا إيمان "ديوي" بالخبرة كمنهج ومضمون فلسفيين لمعالجة ما تطرحه قضايا الفلسفة من إشكاليات، وتتحول من ثمة الخبرة إلى فلسفة وعقيدة عند "جون ديوي"، ولقد اتضح خط هذا المسار الفكري عند الفيلسوف لما كتب قائلا: " إن مساهمتي في المقالات الأولى لكتاب "**الفلسفات الحية**" أبرزت فكرة الإيمان في إمكانيات الخبرة باعتبار أنها صميم فلسفتي. ولقد قلت بمناسبة هذه المساهمة: وسيظل الأفراد دائما مركز الخبرة وكمالها، ولكن ماهية الفرد الواقعة بالفعل في حياة خبرته تعتمد على طبيعة الحياة الاجتماعية وحركتها"[82].

---

[80] جون ديوي، الفن خبرة، ص.69.

[81] جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص.284.

[82] أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص.72.

وأبلغ ما تتميز به مجالات الخبرة في الفلسفة الوسيلية، التربية التي يوجه إليـها "ديوي" الكثير من العناية والاهتمام، ويبين لنا مدى وجه الحاجة إلى فلسفة للخبرة تقوم عليها التربية، وذلك عندما يقول في خاتمة كتابـه "**التربية والخبرة**" ما نصه: " إن ما نريده ونحتاج إليه هو التربية الخالصة البسيطة وسوف نحرز من التقدم مـا هو أضمن وأسرع إذا كرسنا أنفسنا للكشف عن ماهية التربية، وعن الشروط التي ينبغي توفرها كي تصبح حقيقة واقعة وليست مجرد اسم أو لفظ تلوكه الألسـنة. ولهذا السبب وحده أكدت حاجتنا إلى فلسفة سليمة للخبرة"[(83)].

ولا يتحقق تأسيس فلسفة كهذه -بأتم معنى الكلمة- إلا إذا كانت التربيـة للخبرة وعن طريق الخبرة، وفي سبيل الخبرة. ولئن كانت الخبرة تعد مـن صميـم فلسفة "ديوي" فإنها في منطلقها فردية رغم أبعادها وغاياتها الاجتماعيـة، حيـث يـؤكد "ديوي" على العنصر الفردي في طبيعـة الخبرة الاجتماعية وذلك في قوله: " ولم أغير إيماني في الخبرة ولا عقيدتي أن الفردية هي مركزها وكمالهـا ولكـن حدث تغيير في التأكيد من حيث أني أود الآن أكثر من أي وقت مضى أن أؤكـد أن الأفراد هم العوامل النهائية الفاصلة في طبيعة الحياة الاجتماعية وحركتها"[(84)].

بالنظر إلى أن الفردية هي محور وصلب الحياة الاجتماعية، وبنمو خبرة الفرد وتطورها تتكامل وتتطور الحياة الاجتماعية كذلك، فإن وسيلة الخبرة الفرديـة في تحقيق هذا الهدف هي الذكاء. وقد نخطئ إذا نظرنا إلى الذكـاء نظـرة فرديـة، خصوصا إذا علمنا مدى الاهتمام الذي خص به "ديـوي" النواحـي الأخلاقيـة والتربوية والسياسية ضمن فلسفته الاجتماعية. وقد أشار "دافيد مارسيل" إلى هـذا المعنى الاجتماعي للذكاء عند "ديوي" في قوله: "فإذا كـانت ظـروف الحيـاة الاجتماعية هي التي خلقت الفردية، كذلك فإن الذكاء يفيد معنى القدرة والمسئولية على تعديل البيئة وفق سبل محسوبة ومتصورة مقدما، ولهذا فإن للمجتمـع حقـه الذي لا ينازع بالنسبة لاستخدامه ومن هنا يلزم صبغ الذكاء -شأنه شأن الفردية- بصبغة الاجتماعية"[(85)].

---

(83) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.87.

(84) أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص.72.

(85) دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ترجمة، خالد المنصوري، مكتبة الأنجلو المصريـة، القـاهرة، 1987م. ص.164.

في معرض حديثنا عن العقل سبق أن أشرنا إلى الذكاء كمدلول يريد من خلاله "ديوي" استبدال العقل به، ليميزه عن العقل الذي ناقشه عند الفلاسفة القدامى والمحدثين وليجعله أكثر ملاءمة مع ما دعا إليه من تغير وتجديد في مسائل الفلسفة.

فما هو مفهوم الذكاء؟ وكيف يكون وسيلة لتقدم الخبرة؟ وهل الاعتماد على الذكاء كفيل للوصول بالخبرة إلى كمالها؟

IV- بنية العقل الجديد عند "ديوي"

إذا تساءلنا: ما غرض "ديوي" من استبدال العقل بالذكاء؟ كيف تم ذلك؟ فلا شك أننا نعثر في ثنايا فلسفته على إجابة شافية للسؤال المطروح ولغيره من الأسئلة التي قد تطرح بهذا الخصوص.

فالفيلسوف "ديوي" كرس جزءا غير يسير من عمله وجهده الفكري في سبيل تجديد الفكر الفلسفي، وكما يشير هو ذاته إلى هذا في كثير مما كتب وعلى وجه الخصوص في كتابه: **"تجديد في الفلسفة"**، وطبيعي أن يحتوي التجديد على المسائل والقضايا المختلفة والمتشعبة في الفكر البشري، من سياسة وأخلاق ودين واجتماع وتربية ومعرفة ووجود وقيمة إلى آخر ذلك من القضايا هذا فيما يتعلق بالمحتوى أو المضمون.

أما من جهة الطريقة أو المنهج فلا بد أن يكون هناك سبب أو أسباب دفعت صاحبها إلى توخي غايات وأهداف تغاير ما كانت تصبو إليه المناهج السابقة.

لهذا فالتجديد يهدف إلى معالجة نقص وعجز ما أو إكمال ما أغفلته المذاهب المستهدفة من التجديد أو إعادة صياغة أفكارها وفق منظور تطور الحياة وتقدم العلوم.

ومن هذا الباب رأى "ديوي" ضرورة تجديد مفهوم الذكاء ضمن إستراتيجية النزعة الآداتية الداعية إلى التغيير وإعادة النظر في الكثير من المفاهيم الفلسفية:

1- تطور مفهوم الذكاء:

في كثير من مؤلفاته نجد اهتماما خاصا لدى "ديوي" بمسألة الذكاء، ونجد على الخصوص إشارات إلى ضرورة استبدال العقل كمفهوم مجرد بالذكاء. وفي مؤلفه "**البحث عن اليقين**"، يتحدث "ديوي" عن هذا التحول قائلا: "هناك أكثر من تحول لفظي إذا قلنا إن النمو العلمي الجديد يستبدل الذكاء بالعقل"[(86)]. والعقل المراد استبداله هنا العقل هو الذي شغلت به نفسها الفلسفة الإغريقية والمدرسية، أي العقل "Nous" عند الإغريق، والعقل "Intellectus" عند المدرسيين، والعقل عند هؤلاء أو كما فهم في هاتين المدرستين هو الترتيب الثابت الكامن في الطبيعة، وهو فوق التجربة، وهو كذلك العضو الذي بمستطاعه الوصول إلى هذا الترتيب. ورفض هذا العقل التقليدي بسبب مميزاته أي الضرورة والكلية والسمو على التغير[(87)].

الملاحظ هنا أن "ديوي" يستبعد أن يكون هذا التحول مجرد استبدال لفظي أي استبدال لفظة عقل بلفظة ذكاء وكفى. لكنه تغير أعمق من التصور اللفظي، حيث يكون الذكاء بمثابة منهج يعمل وفقه الكائن الإنساني ويتفاعل مع الطبيعة. وعليه فإن الذكاء اصطلاحا له منزلة ومكانة خاصة في مذهب "ديوي" الوسيلي، خلافا لما تصورته الفلسفات الكلاسيكية، فالذكاء عقل داخل الطبيعة وليس شيئا خارجا عنها، بل هو بداخلها ينشط ويشارك أشياءها فيتفاعل معها في سبيل تسهيل تكيف وتلاؤم الكائن مع محيطه. "فالعقل الذي يريده ديوي هو نوع من التوجيه البصيرIntelligent، الذي يحيط بالشروط علما ويلاحظ علاقات التتابع، ويضع في ضوء هذه المعرفة الخطط ويقوم بتنفيذها"[(88)].

يمكننا القول بهذا الصدد أن الفهم العملي والمسلكي للذكاء أو "العقل البصير" كواضع للخطط ومنفذا لها كما أقره "ديوي"، جاء نتيجة الأثر الذي تركه عليه "وليام جيمس" من خلال كتابه "**مبادئ علم النفس**" المنشور سنة (1890م)،

---

(86) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.240.

(87) المصدر نفسه، ص.240.

(88) المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص.14.

عندما اعتبر أن العقل ليس بالكائن الروحاني الغيبي الذي يختلف عن الجسم الحسي الفعال وإنما هو نمط معين من السلوك، يعالج به الإنسان بيئته على نحو يعينه على الحياة[89].

من هذه الزاوية التي نظر من خلها "وليام جيمس" إلى العقل كان اتجاه "ديوي" نحو هذه النظرة التي تغاير في محتواها وطريقتها ما عرضته الأفكار القديمة عن الذكاء حيث نجد "ديوي" يشدد على ضرورة هذا التمايز بين القديم والجديد في مدلول الذكاء حينما يقول: "... ولكن مدلول لفظة "الذكاء" هنا مدلول آخر، يختلف كل الاختلاف عما يقولون عنه أنه أسمى عضو أو ملكة تمكننا من إدراك الحقائق في صورها النهائية، فهو رمز مختصر يشير به إلى طرائق عظيمة لا تنفك عن النمو وأعني بها طرائق الملاحظة والتجريب والتفكير البرهاني التي قلبت في وقت وجيز ظروف الحياة الفيزيقية (المادية) كما قلبت كذلك ظروف الحياة الفسيولوجية إلى حد كبير"[90].

إن اعتبار الذكاء رمز دال على مجموعة الطرائق التي اتبعتها العلوم الحديثة فمكنتها من الازدهار والتقدم، يختلف شكلا ومضمونا عن تصورات القدماء للذكاء بوصفه ملكة أو قوة عليا من قوى النفس تستهدف الحصول على الحقائق القصوى، وقد تمكنت العلوم التي أخذت بهذه الصيغة الجديدة للذكاء (العقل) أن تنمو وتنتشر في حين بقيت العلوم الإنسانية بعيدة عن المكانة التي حققتها العلوم التجريبية. وذلك لابتعادها عن الأخذ بهذا المفهوم الجديد للذكاء. ونتيجة لهذا، فـ"ديوي" يدعونا صراحة إلى نقل هذه الطرائق من البحث والنظر إلى ميدان العلوم الإنسانية ضمن ما ناشده من تجديد فلسفي حيث يقول: "... وليس التجديد المنشود الذي ندعو إليه مجرد تطبيق "الذكاء" هذا، من حيث هو أداة جاهزة، ولكنه تجديد يقتضينا أن ننقل إلى البحث في الشؤون الإنسانية، والأخلاقية الطريقة التي أوصلتنا إلى فهم الطبيعة الفيزيقية على النحو الذي نفهمها به الآن، أي طريقة الملاحظة واعتبار النظرية بالاختيار التجريبي"[91].

---

[89] زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط.2، 1982م. ص.166.

[90] جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ص. ص.13، 14.

[91] المصدر نفسه، ص.14.

إذن يصبح الذكاء مرتبط ارتباطا وثيقا بالمنهج وفق هذه العمليات التي يتبعها الفرد من أجل الحصول على نتيجة مقصودة بدلا من البحث عن يقين اتضح مع مرور الزمن أنه بحث لا طائل من ورائه. "والبحث عن اليقين عن طريق حصول الذهن حصولا مضبوطا على الحقيقة اللا-متغيرة يتحول إلى بحث عن الأمن بوساطة الرقابة الفعالة لطريق الحوادث المتغيرة. وعندئذ يصبح اسم الذكاء في العمليات. وهو اسم آخر للمنهج أعظم شيء جدير بالنجاح"[92].

هكذا يكون عمل الذكاء في ظل عالم يموج بالتغير متعلقا أشد التعلق بالمستقبل وبفضله تدل المعرفة على تحويل التغييرات غير الموجهة إلى تغييرات موجهة، وتغدو سيطرة الإنسان على مثل هذه العمليات أكثر تحكما ووعيا وهذا كله بفضل ما حققته التجريبية. فقد تمكن "...الناس اليوم بفضل التجريبية أن يختاروا ويختبروا بذكاء المادة المستمدة من الخبرة والتي يقومون بإعادة تنظيمها، واستطاعوا أيضا وعلاوة على هذا فهم العملية التي فعلوا عن طريقها هذا وأن يطبقوا تلك العملية على اختيار المنهج ذاته والتحقق من صدقه"[93].

إذا تدبرنا الطبيعة الاجتماعية للذات البشرية، ونجاح الطرق التجريبية في العلوم الطبيعية، وما يكلفنا إياه غيرها من الطرق التي تتبع في بحث شؤون الناس دون جدوى سرنا شوطا بعيدا في تسويغ استخدام الذكاء في فض ما بين المجموعات والطبقات من "نزاع"[94].

من هنا يأخذ الذكاء شكله الاجتماعي – وإن كان منطلقه فرديا– فهو يستخدم لتحقيق الحاجات المتعددة ويبحث عن حلول لمشاكله ونزاعاته ولمشاريعه عن تنفيذ وتحقيق. وهكذا فإن " تحديد الذكاء بهذا المعنى يفيد أن مهمة الفلسفة لم تعد متعلقة بالقضايا الاستاتيكية والأنطولوجية بل بالمفاهيم الديناميية والغائية والهادفة التي تستخدم عن وعي تعديلات كيفية داخل عملية العيش "[95].

---

[92] جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.231.

[93] دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ص.153.

[94] سدني هوك، المذهب الطبيعي والديمقراطية، ضمن آدرين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة، محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، 1963م. ص.347.

[95] دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ص.154.

في إطار هذا التحديد المعطى، يخلع "ديوي" عن الذكاء كل تلك الصيغ التجريدية والنظرية التي ألصقتها به فلسفات الإغريق وفلاسفة العصرين الوسيط والحديث، ويجعله مقترنا أكثر فأكثر بالعمل والحكم.

حينما نتمعن في الانتقادات الشديدة التي وجهها "ديوي" للفلسفات التقليدية التي ضيقت نطاق العقل وحصرته في سياق نظري فقط، ندرك أن الامتداد الفكري للمذهب البراغماتي يفرض على صاحبه الفرار من هذا السياق وبالتالي يكون الذكاء البديل عمليا أو إجرائيا بمعنى أدق. وهذا ما قال عنه "ديوي": " أما الذكاء Intelligence فمرتبط "بالحكم" أي بانتخاب وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج، وباختيار ما نتخذه أهدافا لأنفسنا. وليس الإنسان ذكيا بسبب حصوله على العقل الذي يدرك الحقائق الأولى البينة بذاتها عن المبادئ الثابتة لكي يستنبط منها الجزئيات المحكومة بها، بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات في موقف، وسلوكه طبقا لما قدره وبوجه عام الذكاء عملي والعقل نظري "[96].

إذن فلا داعي للتشبث بالمعنى القديم للعقل ووظيفته المتمثلة في إدراك الحقائق المطلقة -وهو بهذا المعنى عقل خارج عن الطبيعة الإنسانية- ويتوجب علينا إلغاؤه وتعويضه بعقل آخر غايته ووظيفته انتقاء أحسن الأدوات والوسائل التي تمكن الإنسان من تحقيق النتائج التي يترقبها في المستقبل، ولن يكون هذا العقل الآخر سوى الذكاء."وهذه النتيجة تثبت قدم الذكاء وتهيء له وظيفة داخل الطبيعة لم تكن"للعقل" يوما من الأيام"[97].

بالنظر إلى أن الذكاء هو أحد وسائل الخبرة[98]، والخبرة هي تفاعل أو مجموع التفاعلات التي تحدث بين الكائن وبيئته، يكون الذكاء كذلك واحد من بين هذه التفاعلات وهو تفاعل يحدث من الداخل ويساهم في حل المعضلات التي تعترض الكائن فيتحقق له التوازن المنشود. "وعندما يتدخل تفاعل لتوجيه طريق التغير يكتسب مسرح التفاعل الطبيعي صفة جديدة وعمقا جديدا، هذا الضرب

---

[96] جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.240.

[97] المصدر نفسه، ص.240.

[98] Gérard Deledalle, **L'idée d'Expérience dans la Philosophie de John Dewey**, P.522.

المضاف من التفاعل هو الذكاء. لأن فعل الذكاء عند الإنسان ليس شيئا مجلوبـــا يفرض على الطبيعة من خارج، لكنها الطبيعة تحقق إمكانياتها الذاتية فيها لصـــالح طريق من الحوادث أكمل وأغنى"[99].

فمعنى هذا التصور لعمل الذكاء وتفاعله من داخل الطبيعية ومن عمق الخبرة أنه يفيد نشاطا أكثر حرية وأكثر توسعا، كما أنه جاء ليقابل التصور لعمل العقــل الكلاسيكي خارج الطبيعة ومفروض على الخبرة من فوق وسام عليها، يقـــود إلى التقييد والضبط.

إن اعتماد "ديوي" على الذكاء يعود بالأساس إلى غرضه في البحث عـــن تفاعل بين نشاطات الإنسان وبيئته، بحيث يسمح هذا التفاعل بتعديل ناجح لتلــك النشاطات وتلك البيئة على السواء[100].

2- الذكاء منهج العلم:

إن الذكاء كصفة من أهم الصفات التي تميز الإنســـان، كفيــل بتحريــر الإنسان من قيود الاستجابة العمياء والتقليد اليائس، وأبلغ صورة تمثل فيها الذكاء الإنساني هي التقدم الذي عرفته العلوم الطبيعية حينما جعلت من الذكاء فـــرض واختراع ومنهج. " إن تقدم علم الحياة [(البيولوجيا) يقول ديوي]عود أذهاننا على أن مفهوم الذكاء ليس قوة خارجية [...] ولكنه منهج أو طريقة لتعديل القـــدرات والظروف مع مواقف معينة"[101].

على اعتبار الذكاء فرض واختراع وطريقة، فإنه يمكن الإنسان ويساعده في الإفلات من الماضي وتفادي عمل المصادفة والعشوائية، فيغدو كل عمل قائم علـــى الذكاء متميز بالتنظيم والتخطيط وخاضع دوما لمحك الخبرة، ويكون بمثابة برنـــامج مؤقت للعمل والنشاط.

---

[99] جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.242.

[100] هـــ.ب. فان وسب، الحكماء السبعة، ترجمة، يوسف الخال وأنيس فاخوري، دار مجلة شـــعر، المكتبـــة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط.1، 1963م. ص.244.

[101] John Dewey, **The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought**, Indiana University press, Bloomington, U.S.A, 1st Midland Book Edition, 1965, P. 68.

ما من شك في أن هذا التمثل للذكاء بهذا ا المعنى كان متأتيـــا في مصـــدره الأساسي من نظريات علم الحياة الجديدة، ومن "وليم جيمس"، حيث لم يقتصـــر تأثير "جيمس" على "ديوي" في مسألة الذكاء فحسب بل امتد هـــذا التأثـــير إلى مسائل أخرى كالخبرة مثلا رغم ما بينهما من اختلافات "فقد أيقظ جيمس ديوي، كما قال "هوراس كالين"، من "سباته الهيغلي" وحول انتباهه من مفهوم العقـــل كروح إلى اعتبار الذكاء والفكر أداتين طبيعيتين يستهدفان تحقيق حيـــاة أفضـــل للبشرية"[102]. هذه اليقظة التي يؤكدها "زكريا إبراهيم" بقوله: "خصوصا وقد بـدأ بوضوح[...]أن ديوي كان قد تخلى نهائيا عن كل أثر من آثار "الهيجيلية"، وأنـــه راح يضع أصولا جديدة كنظرية أداتية Instrumentalist في فهم دور "العقـــل" أو "الذكاء""[103].

وكانت يقظة "ديوي" في التحول المذكور إلى فهم جديد لمعنى الذكاء بفضل قراءته لكتاب "وليم جيمس" "**مبادئ علم النفس**" وبفضل كذلك بروز النظريات السيكولوجية الحديثة التي أكدت على الجوانب السلوكية ومهدت بها لتطور علـــم النفس واحتلاله مركزا مرموقا بين سائر العلوم.

فظهرت نظريات، كنظرية "ج. ب. واطسن" "J. B. Watson" (1878-1958م) السلوكية و نظرية "إ. ب. بافلوف" "I. P. Pavlov" (1849-1936م) في المنعكس الشرطي وغيرها من النظريات التي غيرت كثيرا من المفاهيم القديمة عـــن الأحوال النفسية الخاضعة للثنائية الفاصلة بين النفس والجسد.

تبعا لهذه النظريات، نرى "ديوي" يذهب إلى ما ذهبت إليه، فيقر أن التفكير لا يعني سوى جانب الذكاء في الخبرة، حين يقول: "وإذا فما التفكير إلا التعبـــير الصريح عن عنصر الذكاء في خبرتنا"[104].

فيما سبق قوله عن الذكاء إزالة لكل طابع مفارق عن التفكير وإعطائه بعـدا عمليا بوصفه خططا ترسم وتنفذ داخل الخبرة بحيث يكون مهندسها هو الذكـــاء،

---

[102] دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ص.142.
[103] زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج.1، مكتبة مصر، د. ت.، ص. ص.60، 61.
[104] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.162.

وعلى هذا المعنى فقط يطلق "ديوي" "لفظ الذكاء"، أي حينما تتم عمليات التكيف وإعادة التكيف بشكل مرض. وإلى هذا الفهم كتب "ديوي" ما نصه: "فحسبنا المقترحات العينية الصادرة عن الخبرات الماضية التي نشأت ونضجت في ضوء حاجات الوقت الحاضر ونقائصه، التي اتخذت أغراضا وطرقا للتجديد من ميادين معينة، واختبرت بمدى نجاحها أو فشلها في إنجاز مهمة إعادة التكيف هذه. فعلى مثل هذه المقترحات التجريبية المستعملة بشكل إنشائي لتحقيق أغراض جديدة، أطلقنا هنا كلمة "الذكاء""[105].

إن الذكاء منهج يقوم على موازنة الخبرات الماضية والحاضرة، ومرتبط أساسا بالمستقبل من أجل خلق معرفة تسمح بتحقيق أغراض وأهداف الكائن الإنساني في التكيف الحسن مع الطبيعة. وإذا كان علم النفس الحديث قد لعب دورا هاما في تحديد مفهوم الذكاء، فإن للعلوم التجريبية دور حاسم في اتجاه فهم الذكاء بصيغته الجديدة. ذلك أن هدف هذه العلوم أصبح البحث عن المتغيرات في جزئياتها الدقيقة وفي تحولات الظواهر المدروسة بدلا من السعي وراء يقين بات من المؤكد أنه من وهم مخيلات أناس تمسكوا بأخطائهم في فهم هذا العالم.

لقد حل الاحتمال محل اليقين، وبفضل الذكاء الذي اعتمدته العلوم التجريبية كصيغة تجريبية، أمكن لهذه العلوم أن تخطو خطواتها الجبارة المشهودة اليوم. "وحيثما يعمل الذكاء يحكم على الأشياء من جهة دلالتها على غيرها من الأشياء. فإذا كانت المعرفة العلمية تمكننا من زيادة ضبط تقدير قيمة الأشياء. فقد نستطيع أن نتنازل عن خسارة يقين نظري في سبيل كسب حكم عملي"[106].

ولا أدل على هذا التحول الذي شهدته المعرفة العلمية من "مبدأ اللا-تحديد أو اللا-تعيين"[107] الذي أقره العالم الفيزيائي"و. هيزنبرغ" "W. Heisenberg"

---

[105] جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ص.181.

[106] جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ص.240.

[107] مبدأ اللا-تحديد أو اللا-تعيين عند هيزنبرغ يشير إلى استحالة قياس دقيق لسرعة أي جسم ووضعه مثل الإلكترون، حيث تتركز البرهنة على الدور الذي يلعبه التفاعل الملاحظ في تحديد ما يحدث للفعل.

- جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ص.228.

(1901-1976م) في إعطاء صورة أخرى عن المعرفة دحضت النظريـــة القديمـــة المؤسسة على اليقينية والمطلقية. وهذا ما عبر عنه "ديوي" في قوله: "وهكذا يعرض مبدأ اللاتحديد نفسه كأنه الخطوة الأخيرة في هدم نظرية المتفرج القديمة عن المعرفة. فهو يبين الاعتراف داخل الإجراء العلمي ذاته بهذه الحقيقة وهي أن المعرفة أحـــد أنواع التفاعل الذي يجري داخل العالم"[108].

صفوة القول، فيما يخص علاقة العقل والذكاء بالخبرة فإن "ديوي" يلخصها لنا من خلال قوله: "...فالعقل ذكاء قائم على إجراء التجارب، ويمكن تصـــوره على غرار تصورنا العلوم ويستخدم في خلق الفنون الاجتماعية"[109].

إن ما يميز هذه العلاقة هذا التصور الجديد للعقل على أنه ذكاء، وهو تصور أخذ به "ديوي" واستقاه من النظريات الحديثة للبيولوجيا وعلم النفـــس، ولهـــذا التصور امتداداته على فهمنا للذاكرة والعادة والدور الوظيفي للخبرة وذلك مـــن خلال إبراز جسور الارتباط في وصل عمل الذاكرة و العادة بيولوجيا بالخـــبرة و جذورها التي لا تعلن عن نفسها إلا بعد فحص و بحث.

V- الدور الوظيفي للخبرة

لما ننظر إلى الخبرة على أنها أشياء أو أحداث تقع في الماضي، فإننا نحصرها في عمل الذاكرة أو قل إن الذاكرة تصبح وسيلتها أو أداتها. وقد نظر البعض للخـــبرة من هذه الزاوية، وعنهم يقول "ديوي": " كانت الخبرة "Experience" تدل فيمـــا مضى على النتائج المتجمعة في الذاكرة من ألوان عدة من الأعمال والمشـــروعات الماضية التي لم يحصل عليها المرء بتوجيه البصيرة، وعندما تكون الخبرات المتجمعـــة صالحة عمليا لحل المواقف الحاضرة "[110].

بناء على هذه النظرة، فإن الأمر يدعونا إلى التساؤل عن مدى صحة حديثنا عن العقل في علاقته بالخبرة في القديم والحديث، والأهمية التي يكتســـيها الذكـــاء

---

[108] المصدر نفسه، ص.231.

[109] جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ص.182.

[110] جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ص.105.

ضمن مجال الخبرة. ألا يدعونا الموقف هنا إلى إعادة النظر فيما سبق التطرق إليه؟ هل يمكن أن نوفق بين نظرتين؟ بين نظرة ماضية للخبرة تعتمد الذاكرة وخزان العادة كوسائل ومواد خام لحياة الخبرة، وبين نظرة مستقبلية تأخذ الذكاء منهجا وتجعل من الحوادث والوقائع المعيشة وجهة ترقب لما سيأتي.

وعليه نتساءل، ما هو موقع الخبرة بين الذاكرة والعادة؟

1- الخبرة والذاكرة:

إذا صح ألا يتعدى مفهوم الخبرة مفهوم الذاكرة، وهذا وارد ضمن ما سلف التعرض إليه من خلال المعنى اللغوي للتجربة، أي ما سبق للإنسان أن مر به من تجارب وأمور خبرها فأصبحت معروفة لديه، جاز لنا أن نعتبر الذاكرة خاصية إنسانية تميز الكائن البشري عن غيره من الكائنات. حيث أن الفرد البشري هو الكائن الوحيد من دون الكائنات الأخرى، الذي يحتفظ بخبرته. وإلى هذا المعنى يشير "ديوي" بقوله: " يختلف الإنسان عن الحيوان الأدنى لاحتفاظه بخبراته الماضية. ففي استطاعته -[أي الإنسان]- أن يحيا من جديد-في الذاكرة- فيما قد حدث له فيما مضى، والأحداث التي تجري اليوم تغشاها سحب من أفكار عن أمور خبرها الإنسان من قبل"[111]. فالخبرة تعني فيما تعنيه الذاكرة والتذكر لأشياء وأحداث وقعت في الماضي، وتم تخزينها وتسجيلها في الذاكرة ليتم الانتفاع بها واللجوء إليها عند حدوث مواقف وأحداث مشابهة حاضرا ومستقبلا.

إن الإنسان خلافا للحيوان يخلق لنفسه عالما من الرموز والعلامات والعلاقات للحوادث التي يعيشها ويربطها ببعضها، فلا يسجل خبراته الماضية ويحتفظ بها فحسب وإنما يحتفظ بها بوعي، "... فكل ما يميز بين البهيمية والإنسانية بين الثقافة وبين مجرد الطبيعة "الفيزيقية" الماضية، لم يكن كذلك إلا لأن الإنسان يستطيع أن يسجل في ذاكرته ما يقع له من خبرات واعيا لها محتفظا بها"[112].

---

[111] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.56.
[112] المصدر نفسه، ص.57.

بالنظر إلى أن الإنسان يعي ما يعمل اتجاه الطبيعة ليبدع عالمه، فإنه يدرك أيضا أنه يروحن[113] "Spiritualiser" هذه الطبيعة ويؤنسنها. وهذا ما قصده "ديوي" في قوله: "ومن هنا فالخبرة الإنسانية حرة ومسؤولة، إنها تقييم، فالإنسان يختار رموزه وعلاماته وهو الذي يقرر علاقاتها وتطبيقاتها، ولكنه يخضعها لامتحان التواصل والوحدة في الإجراء الخبري"[114].

وتشبه عملية أنسنه "Humanisation" الخبرة، ما تقوم به النحلة من عمل في جمع مواد مختلفة من العالم الخارجي تماما مثلما تفعل النملة، غير أن النحلة تغير وتبدل في المواد المجمعة فتخرج منها شيئا جديدا عكس ما تفعله النملة، التي تقوم فقط بتكديس المواد وتخزينها ولا تخضعها إلى التحويل[115].

من ثمة، فإن الخبرة والتي هي من الطبيعة مثلما هي في الطبيعة، لا تعني كما فهمها القدامى، أي جمع أكبر قدر من الملاحظات والمعطيات وتسجيلها وتكديسها، بحيث يكون الجهاز القائم بهذا العمل هو الذاكرة. فالإنسان وهو يخبر أشياء عالمه، لا يعني هذا أنه يعرفها في وقت مضى أو يسترجعها في وقت يشعر فيه بحاجته لها، ولكنه يدخل عليها تعديلات ليجعلها أكثر ملاءمة وموافقة للموقف الذي يعترضه.

إن الاسترجاع وهو الأداة التي بها تتم عملية إعادة صورة الخبرة الماضية لمواجهة خبرة حاضرة تقترب في مظهرها من سابقتها لا يكون إلا بمقدار ما تكون صور الماضي وخبراته مهمة لنا، وعليه فإن الذاكرة تتسم بالطابع الانفعالي، ويقول "ديوي": "إن علينا بعدئذ أن نواجه مشكلة الكشف عن العلاقة التي توجد فعلا داخل نطاق الخبرة بين نتاج الماضي ومشاكل الحاضر. إن علينا أن نتبين كيف نجعل معرفة الماضي أداة قوية لمعالجة المستقبل معالجة فعالة"[116]، وأبرز ميدان يوضع موضع البحث في هذا المضمار هو التربية، ذلك لأنها تقع بين هدفين أساسين:

---

(113) روحن "Spiritualiser" أي جعل الشيء روحيا.

(114) Gérard Deledalle, L'idée d'Expérience dans la Philosophie de John Dewey, P.522.

(115) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.97.

(116) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.16.

أولهما: كيف ننشئ الفرد تنشئة تكسبه خبرة حقيقية على أساس من تـراث مجتمعه وتقاليده وبعبارة أخرى كل ما يندرج في الماضي؟

ثانيهما: كيف نعد الفرد بناء على ما يحصل من معارف ومهارات، بحيث يصبح كائنا مزودا بأفكار ووسائل تمكنه من الإستعداد لمواجهة حاضره ومستقبله؟

لقد تولد عن هذا السؤال مدرستين تربويتين، إحداهما تقليدية والأخـرى تقدمية ركزت الأولى على الماضي وبنت أهدافها على أساسه في حـين وجـهت الثانية نظرتها إلى الحاضر والمستقبل. وينتسب "ديوي" إلى المدرسة التقدمية علـى اعتبار أن أعظم أفكاره حداثة وأصالة تركزت بالدرجة الأولى على تجديد وتغيـير التربية، لكونها الوسيلة المفضلة عند المفكرين والفلاسفة الذين ينشدون الإصـلاح والتقدم. وحينما تساءل "ديوي" عن هذا الأمر قائلا: " كيف يعـرف الناشـئ الماضي بطريقة تجعل معرفته به أداة قوية في فهمه وتقديره لحاضره الحي الذي يعيش فيه؟"[117]. فإنه يجيبنا إجابة عملية، بحيث ينبغي علينا البحث عن علاقة حيوية بـين التربية والخبرة الشخصية، ففي هذه العلاقة المرجوة تتحدد مكانة الظروف الخارجية الموضوعية وتتكيف مع ظروف الإنسان الداخلية، غير أن المدرسـة التقليديـة في التربية أغفلت هذا التوازن واهتمت بالظروف الخارجية فقط[118].

نلاحظ ما في هذا الاهتمام أحادي الجانب من إغفال لدور العوامل الداخلية في خبرة الفرد وما يتبعه من تقلص لدور الذاكرة والتذكـر ومختلـف العمليـات النفسية الأخرى والميول المؤثرة في تكوين الخبرات واسترجاعها.

لهذا فـ"ديوي" يمنح أهمية بالغة لميول الفرد وظروفه الداخلية لما تقوم به مـن دور فعال في بناء خبراته، ويقول عن ذلك: " فما التذكر إلا خبرة تحل محل أخرى، لها كل القيم الوجدانية التي كانت في الخبرة الأولى الفعلية دون ما كان بها من توتر وتقلبات ومتاعب بل إن نشوة النصر التي يستشعرها الرجل البدائي لتكون في تلك الرقصة التي يقيمها إحياء لذكرى الحرب أشد مما كانت وقـت النصـر نفسـه،

---

[117] جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.16.

[118] المصدر نفسه، ص.16.

وكذلك ما تضطرب به النفس ساعة الطراد، وهي خبرة إنسانية واعية حقا، لتعود عندما يدور الحديث فيها ويعاد تمثيلها حول نار المعسكر"[119].

يعني هذا أن الذاكرة خبرة غير مباشرة ولكنها حينما تحل محل الخبرة الفعلية فإنها تمثلها بتفاصيلها ودقائقها التي يصعب ملاحظتها أثناء الحدوث الفعلي للخبرة، فتغدو الخبرة من ثمة أكثر تمثلا ووعيا عما كانت عليه وهي خبرة فعلية أولية.

قد تستوقفنا هذه النقطة لتذكرنا بـ"أفلاطون" ومسألة التذكر التي يربطها بالعلم في مقولته المعروفة: "**العلم تذكر والجهل نسيان**"، فالنفس عنده وهي تعيش في عالم المثل كانت تعي الحقائق والمثل ولكنها هبوطها إلى عالم الظلال والأشباح نسيت ما كانت تعرفه، وبالتالي فقد جهلت ما تعلمته، وطريقها إلى إدراك الحقائق ثانية هو التذكر.

كذلك الأمر بالنسبة لـ"ديوي"، رغم انتقاده لـ"أفلاطون"، بهذا الصدد وبخصوص وصفه الناقص للخبرة الإغريقية، إلا أننا نجد عنده -أي عند ديوي- الفكرة الأفلاطونية موجودة وقائمة في النظر إلى التذكر كمنهج للمعرفة من الخبرة، ذلك أن " المعرفة دائما مسألة الفائدة العائدة من استخدام الأحداث الطبيعية التي تمت ممارستها في واقع الخبرة"[120].

هكذا نستطيع القول أن الذاكرة لا تتوقف عند حد تجميع ما يمر به الفرد من تجارب وأحداث وتسجيلها بشكل منعزل، فهذا يقربها من طريقة التعلم بالتجربة وحذف الخطأ التي أقرها علماء النفس المحدثون وخاصة "إدوار لي ثورندايك" "Edward Lee Thorndike" (1874-1949م).

الواقع أن وصف "أفلاطون" و"أرسطو" للخبرة الإغريقية، يشبه طريقة "ثورندايك" المذكورة في التعلم وتكوين الخبرات، من حيث أنه وصف ناقص وليس وصفا فعليا لما كانت عليه الخبرة حقا[121] وحقيقة الأمر أن الفكرة القديمة

---

[119] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.58.
[120] رالف ن. وين، قاموس جون ديوي للتربية "مختارات من مؤلفاته"، ص.207.
[121] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.158-159.

هذه عن الخبرة هي في حد ذاتها ناتج من نتائج الخبرة، حيث يقول"ديوي":" كانت الخبرة عند أفلاطون تعني عبودية للماضي وللتقليد [...] والإيمان بالخبرة لا يولـــد فقط ولاء للتقليد بل سعيا جادا نحو التقدم"[122].

ولو سلمنا بصحة التساوي بين الخبرة والذاكرة، فإن فهم هـذا التساوي ينبغي أن يكون ديناميكيا وليس ستاتيكيا، لأن معنى الذاكرة وعملـها يكونـان محتويان في الخبرة من خلال النشاط الانتقائي الذي تقـوم بـه الذاكـرة أثنـاء الاسترجاع.

فالذاكرة ليست جهازا أو عضو تسجيل وتخزين ما سبق من مواقف ووقائع ومعطيات، ولكنها جهد وطاقة يعملان على تنمية ما جمـع أثنـاء التسـجيل والتخزين وما قد يكون مختلفا ومتشابها، فتزداد الأشياء المختلفة والمتشابهة قـوة، وتتكون بذلك عادات لصورة ذهنية وبجانبها عادات سلوكية، أي أن هناك نمـوا في المعرفة يقابله نمو في السلوك. وهذا النمو يعبر عنه "ديوي" بقوله:" فإلى جانب نمـو هذه المعرفة التي نحصلها بالإدراك الفطري، ينمـو كذلـك اطـراد معيـن في السلوك[...] فكل هذا يكون ما نسميه خبرة. فالخبرة[...] تؤدي في النهايـة إلى تكوين بصيرة معينة عامة وقدرة منظمة في العمل"[123].

وتكون هذه البصيرة والقدرة في العمل من خلال الخبرة، لا يتأتى إلا بتدخل نشاط الذاكرة سواء في جمع ما تم اختباره ومعرفته أو في فرز وانتخاب ما يلائـم الفرد لموقف معين حاضر.

فإذن الغرض من الخبرة هو كيف نجعل منها طريقة معينة لتنظيـم الفكـر والعمل إننا في الخبرة نتعلم وحينما نعلم كيف تتكون الخبرة، فإننا ننظم أفكارنـا وأعمالنا مثلما يفعل الطبيب وهو يعالج مرضاه، فهو يتعلم في مهمتـه حـالات الأمراض التي يصادفها. وبالتالي فهو يصنفها ويصف علاجا لكل حالة من الحالات التي يقف عليها[124].

---

[122] دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ص.147.
[123] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.160.
[124] المصدر نفسه، ص.160.

فأهم عامل في الخبرة، هو قدرتها على التنظيم والتصنيف، فإذا جعلنا من العقل أداة تجريد وتصنيف وتنظيم، كانت الخبرة هي المزود لهذه الأداة - أي العقل أو الذكاء- بما يلزمها من مادة لآداء مهمتها.

حتى أن عمل العقل وفق هذا الشكل لا يصبح عقليا صرفا بل تنظمه الخبرة وترتبه تبعا لما تقرره من تباين واختلاف وتشابه وتقارب في المواقف والأفكار والسلوكات وكما يتحدد على ضوء نشاط الذاكرة.

وقد أدرك "ديوي"، وهو يؤمن ويعتقد في التغير والتطور أن الماضي لا يستعاد لذاته بل إنه يعتمد كوسيلة لبناء خبرات مستقبلية، وذلك حينما قال في 1920م: " ليس علينا أن نكرر الماضي فحسب أو أن ننتظر الصدق حتى يفرض التغيير علينا، إننا نفيد بخبراتنا الماضية لنبني خبرات جديدة أفضل في المستقبل. إن واقع الخبرة ذاتها يتضمن بهذا المعنى العملية التي توجه ذاتها وفق خيرها الذاتي"[125].

لم يفت "ديوي" وهو يدعو إلى تغيير معنى الخبرة، أن هذا المعنى الجديد لا ينظر إلى الخبرة على أنها تلخيص لما حدث في الماضي وتم عمله صدفة، بل يقصد منه تلك السيطرة المقصودة والمتعمدة لما يقع بيننا وبين الأشياء، أي لما نفعله مع الأشياء بها وعليها، فتثمر هذه السيطرة فروضا نختار لها وسائل نختبر بها صحتها[126].

إنه لمن باب التعميم حينما نجعل من المعقولية صفة ثابتة للطبيعة البشرية والحقيقة أنها تلزم أناسا معينين خضعوا لتدريب عقلي، ومن التعسف أن نعزوها إلى الرجل العادي، والناس بحسب "ديوي" "... محكومون بالذاكرة، أكثر منهم بالتفكير وأن الذاكرة ليست مجرد استرجاع لحقائق واقعية فعلية، ولكنها تداعي معان، وإيحاء وتخيلات درامية، وأن المعيار الذي يستعمل في قياس قيمة الإيحاءات التي تنشأ في العقل ليس مطابقتها للحقيقة والواقع، ولكنه ملاءمتها للحالة الانفعالية القائمة"[127].

---

[125] دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ص.175.

[126] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.284.

[127] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.63.

فباستثناء أولئك الذين اعتادوا عادة عقلية في تفكيرهم، أي في نظرهم إلى الأمور نظرة معقولة منطقية وموضوعية، نجد الرجل العادي تسيطر على تفكيره الذاكرة بمختلف نشاطاتها بما فيها الاسترجاع، الإيحاء، التداعي في المعاني، التخيل، ومن ثمة تقاس هذه النشاطات بمدى موافقتها أو عدمها مع المواقف الانفعالية للفرد، وهذا وفق ما سبق قوله من أن الذاكرة خبرة غير مباشرة. وهذا ما يفيده قول "ديوي": "...فالخبرة ليست شيئا صلبا أو مغلقا إنما هي حيوية نامية. وعندما يسيطر عليها الماضي بالعادة والروتين، فإنها غالبا ما تقابل المعقول، عميق التفكير. ولكن الخبرة كذلك تحتوي على التفكير الذي يحررنا من التأثير المحدود للحس ومن الميل والتقليد"[(128)].

إذا صدق ما قلناه عن الخبرة والذاكرة من تساو مع اختلاف في مفهوم الذاكرة ودورها في عملية استرجاع الخبرات وبنائها، فهل يصدق مثل هذا التساوي مع العادة في علاقتها بالخبرة؟ وهل تكون الخبرة مجرد عادة؟ و في هذه الحالة ألا يجدر بنا أن نسلط الضوء على العادات ذاتها بوصفها عنصرا فاعلا في تكوين شخصيتنا؟ أم ننظر إليها كونها قنوات نشيطة تساهم من جهتها بقدر معتبر في تشكيل خبراتنا؟

2- الخبرة والعادة:

إننا قد نجد أساسا لمثل تساؤلنا السابق، أي لتساوي الخبرة بالعادة، وذلك بالمعنى الواسع الذي يريده "ديوي" للعادة -فهو- لا يقصرها على مجرد أداء ثابت للأعمال أو مجرد طريقة جامدة عمياء في تكرار الأفعال والسلوكات، بل تكون العادة كمصفاة مرتبة ومنظمة للأفعال، وهي عنده: "... بمثابة وسط يصفي جميع الأشياء التي تصل إلى إدراكنا وتفكيرنا، وهذه المصفاة ليست على أي حال نقية تماما من الناحية الكيماوية إذ هي بمثابة مفاعل يضيف صفات جديدة ويعيد تنظيم ما يتلقاه. والحقيقة أن أفكارنا تعتمد على الخبرة. ولكن إحساساتنا تعتمد عليها

---

(128) John Dewey, **How We Think**, Henry regnery company, 1st gateway edition Chicago, U. S. A. 1971, P.P.201, 202.

كذلك -هذه الخبرة التي تعتمد عليها كل من الأفكار والإحساسات هـــي عمليـــة تكوين العادات – وفي الأصل عملية الغرائز"[129].

إذن تتضح مسألة العلاقة بين الخبرة والعادة، كما يأتي: فإذا كانت المعرفة في جانبها النظري والعملي تعتمد على الخبرة من خلال الأفكار والإحساسات، فـــإن هذه الأخيرة ليست شيئا سوى كيفية تكوين وتشكيل العادات. ومن هنا تدحـــض فكرة اعتبار العادة تكرارا آليا لا غير، حتى وإن سايرنا مبدئيا مثل هذا الرأي فـــإن التكرار في حد ذاته بحاجة إلى قدرة تحمل كل معاني ووظائف الإدراك والتخيـــــل والتذكر والحكم.وهذا ما قصده "ديوي" في قوله: "إن الرأي القائل بأن العـــادات إنما تتكون بمجرد التكرار، لهو رأي يضع العربة أمام الحصان، لأن القـــدرة علـــى التكرار هي نفسها نتيجة لعادة تكونت خلال عمليات معدلة من التكيف العضوي أحدثها تحقيق الكائن لخاتمة مثمرة ومثل هذا التعديل هو بمثابة رسم اتجـــاه معـــين تتجه فيه أفعال مستقبلة"[130].

إن التعديل المشار إليه يحدث بفعل التأثير والتأثر الذي يكون بـــين تـتـــابع الخبرات السابقة واللاحقة، بغرض تحسين الخبرة المستقبلية حيث تساهم العـــادة في عملية هذا التعديل الممارس داخل الخبرة، ويتضح رأي "ديوي" في عمل العادة بهذا الشأن من خلال قوله: "والخاصية الأساسية للعادة، هي أن كل خبرة تتاح لشخص ما فيمارسها. تعدل من هذا الشخص الذي تتاح له فيمارسها؛ في حين أن هـــــذا التعديل يؤثر بدوره في صفة الخبرات التالية سواء أردنـــا ذلـــك أم لم نـــرده، لأن الشخص الذي يمارس هذه التجارب الأخيرة يختلف إلى حد ما عما كان عليه مـــن قبل"[131].

والعادة التي تسمح للفرد بممارسة الخبرة فيكون لها أثرها الفعال في تعديـــــل خبراته، ليست هي العادة المعزولة عن المعرفة والخبرة، إنما هي العادة الـــتي تتيـــح للمعرفة الحقة من اختيار إمكانيات متعددة من العادات الملائمـــة لحـــل المواقـــف

---

[129] جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص.56.

[130] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.101.

[131] جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.27.

المُشْكِلة ضمن الخبرة. "... والمعرفة المثلى الكاملة هي تلك التي تمدّنا بشبكة من العلاقات تجعل من كل خبرة سابقة نقطة ارتكاز صالحة لحل المشاكل التي تقدمها لنا الخبرة الجديدة. وقصارى القول إن العادة المعزولة عن المعرفة تمدنا بطريقة واحدة ثابتة لمعالجة الأشياء، على حين أن المعرفة معناها إمكان اختيار العادة الملائمة من بين مجموعة واسعة من العادات"[132].

فإذن أهم عامل تقدمه العادة هنا هو التواصل والاستمرار، الذي توفره العادة لضمان تلاحم الخبرات وانسجامها، فهي تستشرف من خلال التواصل بناء خبرات جديدة بالنظر إلى ما تم التعود عليه في الماضي، وانتقاء من ممكناته ما يمكّن الإنسان من معرفة محيطه معرفة صحيحة نافعة.

الواقع أن العادات ليست بنفس المستوى، فهناك من العادات مثلما وضحه "ديوي" ما هو سيّء وراتب ومنها ما هو فعال. ويقدر ما تخلو العادة من التفكير وتنقطع علاقتها به تصبح عادة رتيبة سيئة." ولا تنـزل العادات منـزلة الأعمال الرتيبة ولا تنحط إلى أساليب العمل تتعبّدُنا إلا بمقدار انقطاع صلتها بالذكاء. فالعادات الرتيبة عادات خالية من التفكير والعادات "السيئة" عادات انقطعت علاقتها بالفكر حتى أصبحت منافية لما يقرره الفكر من قصد وروّية"[133].

إن عنصر الذكاء ذو أهمية بالغة، لما له من دور فعال وإيجابي في جعل عاداتنا فعالة ومؤثرة في سير النمو باتجاهه الصحيح، ولما تتحول الأعمال الباحثة عن الحركة والتنوّع في المنبهات والحوادث الجديدة، خاصة عند الأطفال إلى الرغبة في الاستقرار والنفور من التغيّر والاكتفاء بالأعمال السابقة[134]، ينصحنا "ديوي" باللجوء إلى الاستخدام الكامل للذكاء، وإتاحة الفرصة له كي يعمل على نحو تام، وذلك في قوله: "وما من سبيل إلى مقاومة هذا الميل -[أي الميل إلى كراهية التغيير]- إلا وجود محيط يتيح للفرد حين تكوين عاداته أن يستعمل ذكاءه كاملا غير منقوص"[135].

[132] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.347.
[133] المصدر نفسه، ص.51.
[134] المصدر نفسه، ص.51.
[135] المصدر نفسه، ص.51.

الأكثر من ذلك أن "ديوي" في مناقشته لمسألة العادة في علاقتها بالخبرة، يرفض قصر معنى العادة على التكرار الذي غالبا ما يكون هو المعنى الشائع والمألوف عن العادة أي العادة الرتيبة. وبالتالي فإن هذا الصنف من العادات لا يصلح نموذجا يفسر لنا كيفية نشوء العادات وتكوينها، وعنه يقول "ديوي": "لكن أمثال هذه العادات الرتيبة لا تظهر إلا في نطاق الظروف المصطنعة التي تقام لتكون مجالا لنشاطها، ولا يجوز أبدا أن تساق أمثال هذه العادات نموذجا تبنى عليه نظرية في كيف تنشأ العادة وكيف تعمل"[136].

إذا كانت العادات الرتيبة لا تشكل نموذجا يصلح كمقياس نأخذ به في نظرتنا إلى طريقة تشكل العادة وعملها، فما هو النموذج من العادة الذي يجب أن يراعى و يحتذى؟ يجيبنا "ديوي" عن هذا التساؤل بقوله:" فالمرونة أو قابلية التعلم من الخبرة تعني تكوين العادات، والعادات تمنح السيطرة على البيئة والقدرة على استغلالها لتحقيق غايات بشرية، وهذه العادات إما أن تكون على صورة التعود وهو الاتزان العام المستديم بين المحيط وأعمال الإنسان العضوية، وإما أن تظهر في ثوب القدرة الفعالة على توفيق الأعمال لمقتضيات الظروف الجديدة. أما الصورة الأولى من العادات فهي التي تزودنا بأساس النمو، وأما الثانية فهي النمو بعينه"[137].

نفهم من هذا أن عملية تشكيل العادة تعني الاستعداد للتعلم من الخبرة، ونفهم كذلك أن العادة تمكننا من السيطرة على الطبيعة، وتظهر العادات في صورتين:

الصورة الأولى: تشكل أساس النمو وهي التعود المقصود به الاتزان، أي اتزان الكائن مع محيطه.

أما الصورة الثانية: تعتبر النمو ذاته وتتمثل في القدرة التي توفق أعمالنا لمتطلبات الظرف الجديد.

---

[136] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.102.

[137] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.55.

إذن يصبح من ثمة، النموذج الأمثل من العـــادة مكونـــا مـــن الصورتـــين المذكورتين الهادفتين إلى النمو. وهذا هو الفرق الكامن بين عادات رتيبة تقـــف في وجه النمو، وبين عادات فعالة تسعى من خلال قابلية التعلم من الخبرة المســـتمرة المتغيرة والنامية إلى النمو. ولهذا يصفها "ديوي" بما يأتي: " وتنطوي العادات الفعالة على التفكير والاختراع والإقدام في توجيه الاستعدادات نحو أهداف جديدة. فـهي لذلك على نقيض الأعمال الرتيبة التي تدل على توقف النمو"[138].

فالنمو وهو هدف مشترك بين الخبرة والعادة، يجعلنا نعي نضج الخبرة عنـــد الكبار وعدمه -أي عدم نضج الخبرة- عند الصغار، حتى أن "ديـــوي" لا يرجـــع اكتساب المعرفة ونموها إلى العقل بل ينسب ذلك إلى العادة لما يقول: "والسـبب في أن معرفة الطفل قليلة ومعرفة الكبير ذي الخبرة عظيمة في مواجهتهما لنفس المواقف لا يرجع إلى أن الرجل له "عقل"، في حين أن الطفل محروم منه، بل يرجـــع إلى أن أحدهما قد شكل عاداته على حين مازال الثاني في حاجة إلى اكتسابها"[139].

لكي تتشكل العادات ينبغي أن تتوافر قنوات ومؤسسات يكون لها الـــدور الأهم في إمداد الفرد بالعادات التي تعينه على مواجهة المواقف التي تعترضه فيكـــون بها رصيدا يستخدمه عند الحاجة، وهكذا "فالعادة هي العامل الرئيسي في النشـــاط الإنساني، والعادات تتشكل في أغلبها جر اء تأثير عرف الجماعة"[140].

وليست العادات ذات الطابع العملي السلوكي، هي التي تتشكل بفعل تأثـير الجماعة بل إن العادات الفكرية والانفعالية، أي قوة الملاحظة والتفكـــير والرغبـــة والخوف وما إليها تكون بتأثير الثقافة والمجتمع. فـــ"قدرة أو قوة الملاحظة الفعليـــة، التفكير والرغبة هي عادات اكتسبت تحت تأثير الثقافة ومؤسسات المجتمع، وليـــس قوى جاهزة متأصلة أو فطـــرية"[141].

---

(138) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.55.

(139) جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص.202.

(140) John Dewey, **The Public and Its Problems,** The Swallow Press Inc, Chicago, U. S. A. 1954, P.159.

(141) Ibid., P. 158.

لكي تحقق العادة غايتها ولا تصبح مجرد تكرار رتيب لعمل أو فعل، وجب أن تتكامل في عملها مع الدافع الذي من دونه تبقى -أي العادة- تحديد سلبي، فالدافع يمثل الإثارة والتردد ويدخل العادة في صراع ينتهي آخر الأمر إلى التوفيق بين العادات القديمة والدافع الجديد. ويؤكد "ديوي" على ضرورة التكامل بين العادة والدافع، قائلا: "والعادة تتضمن الموضوعات وتقررها وتبطلها ولكنها لا تصل إلى معرفتها. أما الدافع فيبعثرها ويمحوها بإثارته وتبرمه. ولابد من وجود ارتباط دقيق معين بين العادة والدافع للملاحظة والتذكر والحكم"[142]. ويقول في موضع آخر عن هذا التكامل و الارتباط بين العادة والدافع ما نصه: " فنحن نصل إلى المعرفة في الوقت الذي نعرقل فيه العادات، أي عندما يبدأ صراع يتحرر فيه الدافع. و ما دام هذا الدافع له ميل محدد فإنه يكون شخصية المعرفة المنتظرة"[143]. فمن شأن هذا التكامل بين العادة والدافع أن يبدد كل فهم أحادي للعادة كتكرار آلي للأفعال السابقة، أو فهم ناقص للدافع على أنه مجرد إثارة وتردد مضطرب مشوش.

يعترض "ديوي" على "برغسون" "Bergson"، فيما يخص وجهة نظره إلى مسألة العادة، وفي القيمة المعطاة من قبل الفيلسوف الفرنسي للحدس[144] رغم أن "ديوي" يستخدم الشعور كمصطلح أساسي عند "برغسون"، ويعطيه دورا بالغا في تنظيم العادات، أي في التعبير عن وظائفها وظواهر تشكيلها عمليا وتعويقها سواء نظرنا إليه -أي إلى الشعور- على أنه نهر أو إحساسات معينة وصور[145].

ولما احتج "ديوي" على القيمة المبالغ فيها التي يمنحها "برغسون" للحدس بوصفه بصيرة، فإنه لم يكن يرى فيه إلا عادة تفعل فعلها في الأشياء من خلال البحث عن الموازنة بين الكائن ومحيطه، فهو يقول عنه -أي عن الحدس-: "إن الحدس هو ما نعنيه بالعادة التي تفعل فعلها"[146].

---

(142) جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص.197.

(143) المصدر نفسه، ص.203.

(144) Dominique Parodi, **Knowledge and action** in Paul Arthur Schilpp, **The Philosophy of John Dewey**, Tudor Publishing Company, New York, U.S.A, 2 nd ed, 1951, P.238.

(145) جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص.197.

(146) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.722.

يرفض "ديوي" فلسفة "برغسون" التي تأصل العادة على أساس غريزي مادي وبالتالي تصفها بالعمل المعرفي. يرفض "ديوي" هذا الطرح البرغسوني ويرى في العادة أسسا فكرية من إدراك وتخيل وتذكر وحكم ولا تستند فقط إلى الجانب الغريزي، وهو يعبر عن هذا الرفض في قوله: "وفلسفة برغسون "Bergson" التي تعتمد على البصيرة ليست أكثر من تعليق متقن معتمد على الوثائق عما شاع من أن الطائر يعرف كيف يبني عشه والعنكبوت كيف ينسج بيته عن طريق الغريزة، ولكن هذا العمل المادي الذي تقوم به العادة والغريزة للحصول على تكيف سريع تام مع البيئة ليس معرفة إلا أن يكون هذا تأدبا"[147].

مجمل القول بخصوص موقع الخبرة من الذاكرة والعادة، يمكن تلخيصه فيما يأتي:

1- الذاكرة والعادة عنصرين داخليين واقعين في الخبرة وغير خارجين عنها.

2- الذاكرة والعادة أداتان من بين الأدوات المستعملة في الخبرة.

3- لا تفهم كل من الذاكرة والعادة في عملهما فهما ماضيا، حيث أن الهدف هو التلاؤم و الانسجام بين مختلف الخبرات بواسطة التذكر والتعود.

4- النمو هو الغرض النهائي للخبرة، و بالتالي فالذاكرة والعادة تساعدان الخبرة على تحقيقه.

5- لا تخلو الذاكرة والعادة كذلك من الميول الفكرية التي بتشكلها تمد الخبرة بالسيطرة الفعالة على الطبيعة.

6-إن الكائن البشري محكوم في الكثير من تصرفاته ومواقفه وآرائه بأفعال الذاكرة والعادة، وحتى ذاكرة الغير وعادة الآخرين كثيرا ما تحدد خبراتنا.

وإذا سلمنا جدلا أن للذاكرة والعادة دور في تحديد خبراتنا، فهل يمكن أن تكون لهما أسسا منطقية تصبغ الخبرة بصبغة عقلية استدلالية، لا تتنافر فيها أجزاء الصياغة البيولوجية مع الطبيعة المنطقية للخبرة؟ إذا أمكن ذلك فما هي هذه الأسس والخلفيات المحددة لذلك؟ و هل بالإمكان تجاوز تلك النظرة السلبية للخبرة حالما يتم التدليل على تماسكها منطقيا أو بعبارة أخرى لما يبرز طابعها المنطقي؟

---

[147] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.198.

الفصل الثاني

الخلفيات الفلسفية والمنهجية لطبيعة الخبرة المنطقية عند "ديوي"

I- وضع المنطق

II - رفض المنطق الأرسطي

1- علاقة الطبيعة بالمعرفة

2- تصور الكم والكيف

3- العلاقات

4- الغائية والتغير

III - إصلاح المنطق

IV - جذور المنطق (البحث)

1- الجانب البيولوجي

2- الجانب الثقافي

أ- اللغة

ب- مكونات اللغة

مقدمة

يعتبر "ديوي" العادة مكونا هاما، يدخل في تشكيل الخبرة وإنمائها بكيفية تبتعد عن النظر إليها كونها تكرارا آليا للأفعال والسلوكات، ذلك أن هذا المعنى لا يجعلها "إلا تحجرا متزايدًا لطرائق معينة من السلوك خلال التكرار، يصاحبه إضعاف للمناشط السلوكية الأخرى"[1].

هذا الأمر في حد ذاته يتطلب قدرة تتولد من خلال العادة ذاتها وينتج عنها تحوير وتعديل في الظروف التي تحيط بالكائن وهو يقوم بسلوك ما، فالتكرار لن يكون دقيقا، ذلك أن الظروف متغيرة، وأن الهدف النهائي من السلوك هو دائما مستقبلي أكثر منه ارتباطا بالماضي. حيث أن القدرة على التكرار هي نفسها نتيجة لعادة تكونت خلال عمليات معدلة من التكيف العضوي أحدثها تحقيق الكائن، ومثل هذا التعديل هو بمثابة رسم لاتجاه معين للأفعال المستقبلة[2]، باعتبار أن الذكاء يلعب دورا مهما يساعد العادة في تكونها وتعديلها لمسلكها، فلا تصبح عمياء، دون تبصر، وإنما يصبح سلوكها هادفا واعيا بأغراض التكيف والتوازن التي ينشدها الكائن مراعيا فيها أيسر الطرق وأنجح الوسائل الممكنة في تحقيق النتائج.

فالذكاء عند الإنسان هو تلك القدرة على الترميز، وخلق الرموز والاحتفاظ بها، وهو أعظم اختراع في تاريخ الفكر الإنساني، حيث يقول عنه "ديوي": "لقد كان اختراع الرموز الفنية بداية تقدم التفكير من المستوى العامي إلى المستوى العلمي"[3]. وحفظنا لهذه الرموز ليس كمن يحفظ أشياء متراكمة في كومة كبيرة، بل هي محفوظة بصورة منظمة تمكننا من استعمالها عند الحاجة إليها. وعندما يستطيع الإنسان أن يستعمل هذه الرموز المرتبة في عقله، بصورة تعطيه نتائج جيدة مع الأشياء المحيطة به، عندئذ يكون تفكيره تفكيرا منطقيا وهذا ما يدور حوله المنطق عند "ديوي"[4].

---

(1) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.100.

(2) المصدر نفسه، ص.101.

(3) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.179.

(4) هـ. ب. فان وسب، الحكماء السبعة، ص.244.

انطلاقا من الكينونة البيولوجية للكائن، فإن "ديوي" يعتبر أن منشأ المنطق هو الخبرة، وهذا ما يقر به صراحة في قوله: "المنطق قائم على الخبرة بنفس الطريقة التي يكون بها أي علم طبيعي قائما على الخبرة، فهو متميز بهذا مما يكون تأمليا صرفا ومتميزا كذلك مما هو "قبلي" وحدسي"[5].

يعني هذا أن الخبرة لا تخلو من التفكير المنطقي كما يدعي خصومها، فمادامت تتوفر على آليات التفكير المنطقي من استدلال واستنتاج فهي ليست حبيسة الماضي والتقليد بل تسعى نحو المستقبل والتقدم.

إن الإيمان بالخبرة لا يولد فقط ولاء للتقليد بل سعيا جادا نحو التقدم[6] وهي أيضا مصدر لكل تفكير منطقي بالمعنى الذي يرفض فكرة القبلي والحدسي والتأملي عن منشأ المنطق.

إذا كان هذا الفهم يسعى للتعديل في موقفنا من المنطق، فذلك لكي يتم توحيد كل من الخبرة والمنطق في مسار واحد، فلا تصبح الخبرة بمنأى عن المنطق ولا المنطق بمعزل عن الخبرة، بل ينبثق منها ويصدر عنها و يساهم بدوره في تنظيمها وتجديدها و تتغير عملية التفكير المنطقية فلا تغدو أمرا شكليا صرفا، وتصير قواعد الاستدلال الصحيح هي القوانين التي تنطبق على مادة المنطق بالنظر إلى صدق محتواها، فـ " فإذا كان التفكير هو الطريقة التي نحصل بها على تنظيم الخبرة تنظيما مقصودا، كان المنطق عندئذ صياغة عمليات التفكير صياغة جلية منظمة، على نحو يمكن للتجديد المنشود من أن يسير بشكل أكثر اقتصادا ونجاحا"[7]. وعليه فإن الذين يزعمون بخلو الخبرة من المنطق وعدم احتوائها على نمط معياري في التفكير، هم بالنسبة لـ"ديوي" مخطئون، إذ يرى أن الخبرة ذاتها تدل على أن بعض أنواع التفكير غير مثمرة أو أنها تقود إلى الأخطاء "ففي الخبرة نفسها تتجلى حقا نتائج طرق البحث والاستدلال المختلفة على نحو يقنعنا بسدادها أو بفشلها فتكرار التفرقة بين الوصف التجريبي لما هو كائن، وبين الوصف المعياري

---

(5) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.111.

(6) دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ص.147.

(7) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.231، 232.

لما يجب أن يكون، – ذلك التكرار الشبيه بتكرار الببغاوات– إنما يهمل أبرز حقيقة من حقائق التفكير التجريبي"[8]. إذن فمن الخطأ أن نتصور مع "ديوي" أن ما تمدنا به الخبرة هو مجرد وصف لطرائق التفكير التي يألفها الناس أو التي يفكرون بها، في حين أن المنطق يبحث بكيفية معيارية فيما ينبغي أن يكون عليه تفكيرهم.

إن مرجع هذا الفهم الخاطئ يعود حسب "ديوي" إلى تلك التصورات التي وضعتها بعض الفلسفات، حينما اعتبرت أن مناهج البحث في المعرفة إنما تتم بصورة قبلية خارج دائرة الخبرة البشرية، وهذا ما يعني عند "ديوي" أن ازدواجية التيار العقلي قد "...أصابت الفلسفة والتطور الاجتماعي والفكري عامة بالشلل ويرجع هذا أساسا إلى تصورها المعرفة والصدق كشيء خارج ab extra الخبرة البشرية"[9].

فالخبرة كما يريدها "ديوي"، ووفق ما وضعه لها من تصورات بهدف تخليصها مما لحق بها من عيوب جرّاء تلك الرؤى الفلسفية التقليدية، إذا أمكن لها أن تصرف عنها تلك السلبيات، فهي مليئة بطرق التفكير المنطقية، بدعوى أن الخبرة حينما تتخلص من شوائب القيود القديمة للمفهوم، ستصير زاخرة بالاستدلال[10]؛ فهي إذا حققت هذا الشرط الذي طالما لحق بها جرّاء ما فرضته عليها الفلسفات القديمة، بطلت عنها مزايا المنطق بل إن المنطق ذاته يصبح ناتجا لها وفي نفس الوقت موجها لها، وهذا بالنظر إلى أمرين:

الأول: أن المفهوم الجديد للخبرة[11]، ينفي عنها تبعات التصورات الفلسفية القديمة السلبية ذلك أن الخبرة الحقيقية الواعية لا تكون من دون استدلال.

الثاني: أن الاستدلال هو جوهر النظرية المنطقية، ومادامت الخبرة تشتمل عليه –أي على الاستدلال– فهي إذن منطقية.

---

(8) المصدر نفسه، ص.232.

(9) دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ص.145.

(10) رالف ن. وين، قاموس جون ديوي للتربية "مختارات من مؤلفاته"، ص.31.

(11) المقصود به المفهوم الجديد الذي طرحه ديوي وقد تطرقنا له في فصل الخبرة.

والمنطق بهذه النتيجة مرتبط ارتباطا وثيقا بالخبرة وبالخصوص بمبدأ هام من مبادئها وهو: "متصل الخبرة" "Experiential Continum"، لأن أهم ما يتميز به منطق "ديوي" هو اعتماده على اتصال الخبرة الإنسانية، فتيار الخبرة متصل ومستمر، وكل جزء داخل هذا التيار يؤدي إلى ما يليه من أجزاء[12].

فإذا وصلنا إلى أن المنطق ليس خارجا عن الخبرة وغير منفصل عنها، وإنما محتوى فيها ومستمر معها، يحق لنا أن نتساءل عن المفهوم الذي يعطيه "ديوي" للمنطق. وقبل ذلك يجب أن ننظر في موقف "ديوي" من النظريات المنطقية المختلفة، على اعتبار أن فكر الفيلسوف لا ينطلق من فراغ ولا يشيد في خواء، بحيث تكون مختلف الأفكار والنظريات السابقة عليه والمعاصرة له، أرضية خصبة ومناسبة لدعم اتجاهات معينة وتثبيتها أو رفض بعضها، ومن ثم الدعوة إلى أفكار وفلسفة جديدة. وعليه فإننا نبحث عن الأسس والخلفيات التي بلورت وجهة نظر "ديوي" المنطقية نقدا وتأثيرا. ثم نتساءل عن الدور الذي من شأنه أن تلعبه وجهة النظر هذه حول المسائل الفلسفية الأخرى والتأثير المرتقب على السلوك في مجالات ونطاقات أخرى.

I – وضع المنطق

ليس من السهل تحديد مفهوم دقيق للمنطق وإعطاء تصور عام وشامل له فالنظريات المنطقية التي يعالج بها الفكر الإنساني تزيد من هذه الصعوبة، بما تحتويه من تباين وتضارب في تعريف المنطق ذاته والدور أو الوظيفة التي ينبغي عليه أن يؤديها.

وليست الفلسفة بمنأى عن هذا التضارب في وجهات النظر، فشأنها ليس أحسن حالا من وضع المنطق، وهي تعاني من تأرجح غريب في مفهومها وهدفها ودورها، زاد في إحاطة المسألة غموضا ولبسا، على اعتبار أن التفكير الفلسفي محكوم بالمنطق، ومادام المنطق محفوفا بالاضطراب، فلن يستقيم حال الفلسفة إلا

---

[12] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، تصدير المترجم زكي نجيب محمود، ص.38.

بإصلاح حال المنطق، وإن أي محاولة للتجديد في الفلسفة تستدعي تجديدا وإصلاحا في المنطق.

إن هذا الإقرار بضرورة إصلاح المنطق أولا قبل أي إعادة بناء للفلسفة، يدفعنا إلى فحص وضع المنطق والتعرف على مختلف الأفكار والتصورات التي تتنازع حول دوره، حتى نتمكن بعد ذلك من عرض توجهات بصيرة لإعادة بناء الفلسفة وتجديدها. فما هو إذن وضع المنطق؟

إن هذا السؤال الذي يرتبط بمفهوم المنطق وهو سؤال هام، لما يتولد عنه من نتائج تنعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على الفلسفة، يلخصه لنا "ديوي" في قوله:"... فنظريات المنطق مسرح للفوضى والاضطراب الآن..."[13]. ويؤكد هذا الوضع المضطرب للمنطق في موضع آخر قائلا: " تتسم النظرية المنطقية المعاصرة بمفارقة ظاهرة"[14]. ويتضح من خلال نصوصه، أن منشأ هذا الاضطراب يعود إلى اختلاف التعاريف التي يعطيها البعض للمنطق ويرفضها البعض الآخر وهو ما يولد تعاريف أخرى.

فإذا عُدّ المنطق آلة تنطبق على جميع العلوم والمعارف نظرية كانت أم عملية -حسب "أرسطو" وهو صاحب الفضل في تأسيس المنطق- وتم الاتفاق على هذا الأمر فإن نقاط اختلاف أخرى تطفو على السطح، من ذلك هل يعتبر المنطق علما أم فنا؟[15].

هل المنطق صوري أم مادي؟ و ما هي علاقة المنطق بالعلم والمعرفة عموما بالنظر إلى أن المنطق هو البحث عن القوانين والمبادئ التي يسترشد بها الفكر وتحفظه من الزلل؟

---

[13] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.229.

[14] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.53.

[15] رأي ديوي في إشكالية المنطق هل هو علم أم فن؟ يلخصها لنا موقفه في كتابه "تجديد في الفلسفة" معتبرا إياه فنا وعلما في آن واحد حيث يقول: "فالمنطق بالتعبير المألوف للمشتغلين بدراسته علم وفن، فهو علم من حيث هو وصف منظم محقق للطريق الذي يجري فيه التفكير فعلا. وهو فن بقدر ما يزودنا على أساس هذا الوصف، بطرق تجعل التفكير المقبل يستفيد من العمليات التي تؤدي إلى النجاح فيه ويتفادى تلك التي تؤدي إلى الإخفاق".

- جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.232.

إضافة إلى هذا التعريف توجد تعاريف أخرى تشكل اختلافا واضحا حول موضوع المنطق، بحيث يحمل كل تعريف نتائج محددة ويبنى على أسس تدعم صحته، وهكذا فإن مصدر الخلاف و"المفارقة" والذي قد لا يصرح به أو قد لا يبدو جليا، هو استناد هذه التعريفات لموضوع المنطق إلى مذاهب فلسفية، بحيث يلجأ أصحابها أحيانا إلى هذا المذهب أو ذاك، ويستعيرون منه أفكارا تتخذ أسسا يقوم عليها المنطق. " ففي ظاهر الأمر قد يبدو من غير الملائم النظرية المنطقية أن تتشكل تبعا للمذهب الفلسفي واقعيا أو مثاليا عقليا أو تجريبيا، ثنائيا أو أحديا، ذريا أو كليا، عضويا في منحاه الميتافيزيقي، ومع ذلك فحتى حين لا يفصح المؤلفون في المنطق عن ميولهم السابقة في اتجاهاتهم الفلسفية فالتحليل يكشف عن الرابطة [بين تلك الميول وما يذهبون إليه من نظرية منطقية]"[16].

إن هذا التباين وعدم الاتفاق حول موضوع المنطق ليس مسألة اعتباطية من دون أهمية، بل تنطوي تحتها كل الاختلافات وتمتد لتشمل مسائل أخرى في المنطق، وعن أهمية هذا الاختلاف يقول "ديوي": "وليس اختلافهم هذا أمرا شكليا، أو اسميا فحسب ولكنه اختلاف يمس جوهر كل موضوع من موضوعات المنطق"[17]. فإن كان المنطق هو سمة التفكير العظمى أو بعبارة أخرى هو تاج التفكير، على أساس أنه هو الذي ينبغي أن يحكم سلوكنا وتفكيرنا، فمن هذه المترلة الرفيعة نجده" يهوي إلى مركز تافه، مركز الحارس على أقوال، مثل أ هي أ"[18]. ومثل تلك المنظومات المدرسية التي تشتمل على قواعد القياس"[19].

وتكون مهمة المنطق عند بعضهم هي قدرته على"تقرير التركيب النهائي للكون بحجة أنه إنما يبحث في قوانين الفكر، التي بمقتضاها قام "العقل" بتكوين العالم"[20]. وقوانين الفكر التي يبحثها المنطق وهي إحدى مهامه، جعلت البعض يحصر دعواه في"البحث عن قوانين التدليل الصحيح"[21]، بحيث يظل هذا التدليل سليما وصحيحا بغض النظر عما يؤدي إليه في الواقع من صحة أو بطلان مادي.

---

[16] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.56.

[17] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.229.

[18] إشارة إلى مبدأ الهوية، الذي يعني أن الشيء يبقى هو هو.

[19] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.228.

[20] المصدر نفسه، ص.228.

[21] المصدر نفسه، ص.228.

إن الحديث عن قوانين الفكر معناه البحث عن العلاقات المنظمة، أي عن الصور المنطقية التي هي محور النظرية المنطقية، وتتضمن الأفكار المطروحة حولها: علاقة هذه الصور بالفكر والواقع من حيث الاتصال والانفصال أو من حيث الاستقلال والترابط.

يرى "ديوي" أن هناك وجهات نظر أربع في تصورها لطبيعة العلاقات:

1- وجهة النظر التي" تقول أنها تكون عالما قوامه الإمكانيات الخالصة"[22].

2- وجهة النظر التي " تقول إنها الثوابت التي تقيم نظام الطبيعة"[23].

3- وجهة النظر التي"تقول إنها قوام البناء العقلي للكون"[24].

4- وجهة النظر الوضعية المنطقية التي "تذهب إلى أن المنطق معنى بالبناء الصوري للغة باعتبارها نسقا من الرموز"[25].

تُثبت هذه الآراء مرة أخرى أنها مستندة إلى تصورات فلسفية، لا يمكن إغفالها أو التغاضي عنها، ذلك أن التفلسف عملية تتطلب مقتضيات منطقية تعود نتائجها لتؤيد تلك الفلسفات في اتساقها وبنائها، حيث يقول عنها "ديوي": "وعلى أية حال فالمنطق من حيث الأصول الأولية لمادته فرع مشتق من المذهب الفلسفي، بحيث تجيء وجهات النظر المختلفة إلى موضوع دراسته معبرة في النهاية عن فلسفات مختلفة"[26].

إن هذه الوضعية التي يوجد عليها المنطق والتي لا تبعث على التفاؤل بخصوص الاتفاق حول موضوعه ومداه، حفزت "ديوي" إلى معالجة هذا الموضوع من الزاوية الفلسفية التي يتبناها، وذلك بالنظر في المنطق من منظور تاريخي، وتتبع منشئه في جذوره الأصلية. فما هو موقف "ديوي" من المنطق الأرسطي خاصة ؟ وما هي جذور المنطق؟

---

[22] الإمكانات الخالصة تعني تلك الإمكانيات التي لا تعتمد في وجودها على الوجود الفعلي.
- جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.54.

[23] المصدر نفسه، ص.55.

[24] المصدر نفسه، ص.55.

[25] المصدر نفسه، ص.56.

[26] المصدر نفسه، ص.56.

II – رفض المنطق الأرسطي

لم يكن مسعى "ديوي" في معالجة موضوع المنطق ليخلو من الانتقادات الموجهة أساسا ضد المنطق الأرسطي، ومختلف النظريات المنطقية الأخرى. كما لم تكن محاولته هي الأولى، إذ سبقته محاولات[27] تناولت بالنقد المنطق التقليدي وأبرزت ما فيه من عقم وعيوب، فرغم الإعجاب والتقدير الكبيرين الذين يبديهما "ديوي" للثقافة اليونانية، وفلسفة أرسطو على وجه الخصوص، حيث يشيد بها قائلا: "كانت الثقافة اليونانية خصبة في إنتاجها الفني خصوبة غير مألوفة، كما امتازت كذلك بمشاهداتها المنوعة الدقيقة للظواهر الطبيعية، وبتعميماتها الشاملة التي صاغت فيها تلك المشاهدات..."[28].

إلا أن هذا الإعجاب لم يثنه عن رفض الفصل الذي حملته معها هذه الثقافة بين الفكر والعمل، أو بين النظر والتطبيق، وخاصة في صيغته الأرسطية، وهو ما جعل "ديوي" يرفض صورة هذا الفصل والتمييز المنطقية. ويطرح لنا نظرية منطقية من شأنها أن توحد الجانبين بمنطق واحد يصبح فيه المنطق الصالح للجانب النظري الصوري هو نفسه المنطق الصالح للبحث المنصب على الوجود الفعلي[29]، أو يمكن القول لا فصل ولا استقلال بين صورة المنطق ومادته.

يرتكز نقد "ديوي" لمنطق أرسطو" بالأساس على ظروف العلم والثقافة اليونانية التي أمدت المنطق الأرسطي بأسسه ومادته، وهي غير الظروف التي نشأ في ظلها العلم الحديث، وأدت إلى قيام نماذج أخرى من المنطق لاحقا، وعلى ذلك "فلا بد لكل نقد للنظرية المنطقية الأرسطية أن يستند إلى أساس من الثقافة العلمية التي كانت سائدة في عهد أرسطو، ليس لإظهار ما هي عليه من مخالفة لثقافة اليوم

---

(27) نذكر من بين المحاولات موقف "فرنسيس بيكن" (1561-1626م) الذي أرجع سبب العقم في العلوم إلى الطريقة المنتهجة من قبل "أرسطو"، والتي سيطرت على العقول لمدة قرون و لم تكن لتهدف إلى السيطرة على الطبيعة بقدر ما كانت تهدف إلى السيطرة على العقول كما هو الحال في القياس.

- Pierre-Maxime Schull, **Pour Connaître la pensée de BACON**, Éditions Bordas, Paris, 1949, PP.12-13.

(28) جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.170.

(29) المصدر نفسه، تصدير المترجم، ص.17.

العلمية فحسب، وإنما لإظهار أن ما كان بينها وبين النظرية المنطقية الأرسطية من ارتباط، يجعلها لا تصلح اليوم أن تكون منطقا للتفكير"[30].

يعني هذا، أنه كلما تغيرت الظروف، يتحتم كذلك أن تتغير الصور المنطقية وفي هذا إشارة إلى منشأ المنطق من الخبرة وخضوعه إلى التغيير والنسبية. وبمقابلة ظروف العلم في الثقافة الحديثة والمعاصرة بمثيلتها التي كانت سائدة في الثقافة اليونانية. لقد وجد "ديوي" أن كثيرا من مرتكزات المنطق القديم قد تغيرت، وأوجدت لديه هذه المقارنة اختلافات جوهرية بين نوعي المنطق (التقليدي والحديث)، نذكر منها:

1- علاقة الطبيعة بالمعرفة:

إذا كان هدف العلم ينصرف بكل جهده لإقامة قوانين الطبيعة على حد تعبير "جوزيف" "Joseph" صاحب كتاب"**مقدمة في المنطق**"، بحيث تكون هذه القوانين إجابات عن السؤال التالي: ما هي الظروف التي يحدث فيها هذا التغير أو ذاك؟ وما هي المبادئ التي تحكم هذا التغير أو ذاك؟[31] فإن هذا يدفعنا إلى التوجه صوب الطبيعة والنظر فيها لاستخلاص هذه القوانين واستخراجها من الطبيعة ذاتها، وليس بفرضها عليها من خارج وعَلٍ.

لتوضيح هذه النقطة، يستوجب الأمر الرجوع إلى مفهوم الطبيعة عند اليونان هذا المفهوم الذي يرى فيه "ديوي" أنه مرتبط عندهم -أي عند اليونان- بالأصل اللغوي لكلمة الطبيعة ويقول: " فالكلمة اليونانية "Phusis" التي ترجمت إلى كلمة "طبيعة" مرتبطة في أصلها اللغوي بمصدر معناه "ينمو" والنمو هو التغير، أي أنه هو الدخول في عالم "الوجود" ثم الخروج من عالم "الوجود" [...]، وقد استعمل أرسطو الصفة فيزيقي ليدل بها على هذا الجانب من الطبيعة"[32]. ومعنى الطبيعي ذاك الذي ينبجس أي يظهر، ويقال طبيعة الشيء أي مبدأ الفعل فيه[33].

---

(30) سعيد إسماعيل علي، نقد ديوي لمنطق القدماء، مجلة الفكر المعاصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، العدد16، يونيه 1966م.، ص.44.

(31) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.169.

(32) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.171.

(33) محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، ط.1، 1989م.، ص.80.

لم يفرق "أرسطو" بين الفيزيقي والنفسي، واعتبر العقلي والنفسي فـيزيقيين لأنهما يتصفان بالتغير، وقد جعل دراسة النفس من الدراسات الطبيعية، وعدّ النفس مبدأ الحيوانات عموما، حين قال: "ويبدو أيضا أن معرفة النفس تعين على معرفـة الحقيقة الكاملة، وبخاصة علم الطبيعة، لأن النفس على وجـه العمـوم مبـدأ[34] الحيوانات"[35].

تبعا لهذا المعنى المعطى للطبيعة، ارتبط علم النفس عندهم بعلم الحياة الـذي ارتبط بدوره بعلم الفيزياء، و لم يحدث فصل بين الذات والموضـوع. فهـم أي اليونان " لم يتصوروا الإنسان في علاقته بالطبيعة، و لم يتصوروه باعتباره كائنا بمعزل عنها"[36].

إن هذا الاستعمال من قبل "أرسطو" لصفة "الفيزيقي" أو "الطبيعي" ليدل بها على هذا الجانب من الطبيعة الخاضع للتحول والتغير، يفسر لنا هذا التداخل بـين الذاتي والموضوعي، فما يعرف اليوم على أنه "موضوعات"[37]، كان عند اليونـان "ذوات"، لأنها كانت كائنات مأخوذة من الناحية التي تجعلها "أمورا لهـا ذوات" تعرض بمعرفة الإنسان ويندرج هذا كله ضمن نظرة شاملة لسلم الوجود ودرجات المعرفة. هذه النظرة التي يقول عنها "ديوي": "إذ المعرفة إنما تتميز مـن مشـاهدة الحس المزعوم لها الثبات لأن الحق لا يتغير، ومن ثم كان لابد للذوات التي تتعلق بها المعرفة (وهي ما نسميه اليوم"موضوعات") أن تكون ثابتة كذلك، ولو نظرنـا إلى "الطبيعة" من هذه الوجهة، وجدناها تعرض أمام العقل العلمي سلما أو تسلسـلا منظما تتفاوت فيه الأشياء من حيث كيفياتها تفاوت يبدأ من العدم فصـاعدا إلى الوجود بمعناه الكامل"[38].

---

[34] المقصود بالمبـدأ كما أشـار إلى ذلك محقق الكتاب هو العلة بمعناها العام (العلـة الصوريـة والفاعلـة والغائية) والسبب.

– أرسطو، فـي النفـس، نقله إلى العربية أحمـد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيـة، القـاهرة، ط.2، 1962م.، ص.3.

[35] المرجع نفسه، ص.3.

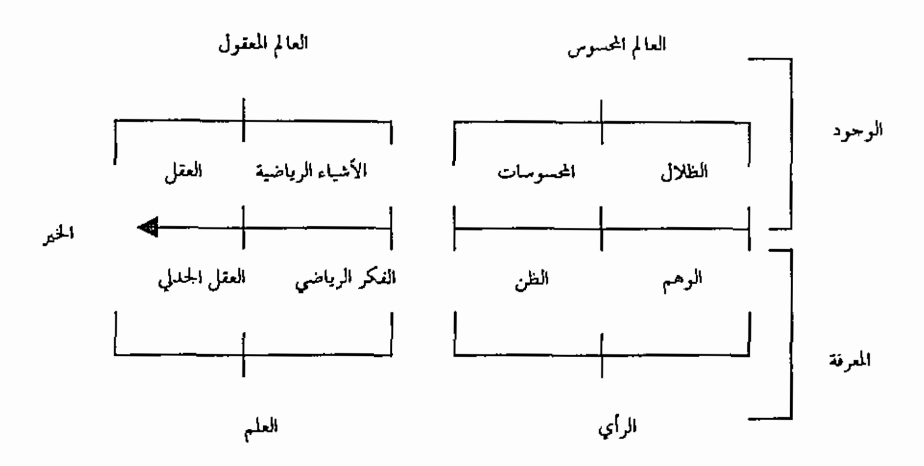
[36] جون ديوي، المنطق لنظرية البحث، ص.170.

[37] كلمة المـوضوعات لها عدة معـاني، فقد تعني شيئا أو جسما أو حاجة أو غرضا أو باعثـا أو مأربـا أو وطرا، أو هدفا، أو أمرا، أو غيرها من المعاني الأخرى.

– رالف ن.وين، قاموس جون ديوي للتربية "مختارات من مؤلفاته"، هامش ص.211.

[38] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.172.

قبل "أرسطو" كان "أفلاطون" قد قسّم الوجود قسمين: أعلى وأدنى، يقابله تقسيم مماثل للمعرفة. فالقسم الأعلى الثابت والكامل من الوجود، وهو عالم المثل تقابله درجة من المعرفة حقيقية ومطلقة هي المعرفة العقلية والقسم الأدنى من الوجود، وهو متبدل وناقص تقابله درجة من المعرفة ظنية وجزئية هي المعرفة الحسية. ويمكن أن نمثل في هذا التقسيم الأفلاطوني لعالمي الوجود والمعرفة بهذا الرسم التخطيطي الذي وضعه الأستاذان "بيير مكسيم شول" "Pierre-Maxime Schull" و"فرانسوا شاتليه" "François Chatelet".



على هذا فالصورة المنطقية التي تتبع التقسيم الذي فرضه اليونان، تكمن فيما هو قائم في الطبيعة بين المتغير والأزلي، والأشياء المتغيرة تتعذر على المعرفة بمعناها الحقيقي لما يصاحبها من تحول وتبدل. " فما هو موجود وجودا حقيقيا لا يطرأ عليه التحول، ولهذا كان التغير برهانا على نقص في كمال "الوجود"[39]؛ أو

[39] تجدر الإشارة إلى أن هذه المسألة نجدها في نشيد "برمنيدس" في "الطبيعة"، ذلك أن المعنى الذي يجعل من اللا-وجود سبيل الجهل، يجعل من الموجود المتغير أقرب إلى اللا-وجود بحيث يصعب معرفته معرفة حقيقية وهذا ما نقرؤه في أبيات برمنيدس الآتية:

هيا بنا إذن، سأقول لك، أما أنت فاسمع واحفظ كلمتي

هو برهان على ما أسماه اليونان أحيانا –إبرازا لجانب النقص في عنصريته– بـاللا–وجود"[40].

قد نخطئ إذا فهمنا أن "الصورية"[41]، التي يوصف بها منطق "أرسطو" تعني انفصال الصور عن الوجود الفعلي، بل إن الصور كانت تمثل الوجود القائم. وليس الوجود الحقيقي فيما يشاهد حسيًّا، وإنما فيما تمثله الماهيات الثابتة، ونفس الأمر نجده عند "أنبادوقليس"[42]، حين تصور العناصر الأربعة المشكلة للكون (أي الماء والنار والتراب والهواء)، –وقد قال بها مجتمعة عكس سابقيه– أصولا ثابتة الماهية لا تتغير، وهي بذلك تشكل الأساس المكوّن للوجود وأيضا الأساس المعرفي الذي يجيب عن السؤال: ما هو أصل الكون؟

النتيجة لكل هذا أن المعرفة ينبغي أن ترتبط بجواهر الأشياء، لأن ثباتها يجعلها قابلة للقياس، فهي ذات نسب وحدود معلومة. "وبمعنى آخر لها تصميم ولها صورة بالمعنى الموضوعي لهاتين الكلمتين. أما المتغير فكلما استطعنا إدخاله في حدود معلومة تحدد له بدايته، كما تحدد نهايته، كلما استطعنا معرفته، والقياس ما هو إلا

- عن تصور طريقي في الوحيدتين في البحث:
الواحدة، بموجبها يكون ولا يمكن أن لا يكون
هي طريق الإقناع، لأنها تتبع الحقيقة
الأخرى، بموجبها لا يكون واللا–كينونة ضرورية
هذه الطريق، أقول لك، هي سبيل الجهل التام
لأن اللاكائن، لن تستطيع معرفته –هذا مستحيل– ولا الإفصاح عنه.
– ميشلين سوفاج، بـرمنيدس، سلسلة أعلام الفكر العالمي، ترجمة، بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 1981م.، ص.ص.54–55.

(40) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.172.

(41) "النزعة الصورية" "**Formalism**" هي النظرية التي تعتبر أن الحقائق العلمية وخصوصا الرياضية منها شكلية أو صورية وترتكز فقط على الرموز. وهي كذلك مذهب يعتقد أصحابه أن القضايا الرياضية والمنطقية تجمعات لعلامات فارغة الحس.

- Gérard Durozoi et André Roussel, **Dictionnaire de Philosophie**, P.133.

(42) انبادوقليس: (نحو490–435 ق. م.) Empédocle، فيلسوف يوناني، من آثاره قصيدته"في الطبيعة" التي رأى فيها أن عمليتي الصيرورة والفناء تحدثان بفعل امتزاج وانفصال جذور وجدت منذ الأزل، وهي العناصر الأربعة (الماء، النار، التراب والهواء) التي فسر بها أصل الكون.ويكون التجاذب والتنافر بين هذه العناصر نتيجة قوتين محركتين هما: الحب (Eros) والكره (Polemos).

الصورة الدقيقة لهذه المعرفة المنحصرة داخل حدود معلومة"[43]. فإذا صحّ مثلا: أن الفناء وهو ماهية ثابتة معلومة، وأن "سقراط" يدخل ضمن النوع الإنساني صحّ أن نقول ونعرف أن "سقراط" فان، مثلما هو مطروح في القياس الشائع:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

سقراط فان.

ينفي "ديوي" كون المنطق مجرد قياس "Syllogism" على الطريقة الأرسطية ويرى أن التفكير المنطقي يكمن في ما يستخدمه المرء من وسائل وطرق لبلوغ هدف هو غاية في ذهنه، ويقول: "حينما نقول أن شخصا ما منطقي في فعله وقوله، وآخر غير منطقي، فإننا لا نقصد أن الأول يفعل، يفكر ويتحدث بالقياس، إنما ما نقصده هو الترتيب والترابط فيما يقول وفيما يفعل"[44].

ولما كانت الفلسفة اليونانية مرتبطة في بحثها عن اللا-متغير والثابت في الوجود من خلال سؤالها: ما تعريف الموضوع الفلاني؟ أو ما هي صفاته الجوهرية؟ مثلما حدث مع "سقراط"[45] في بحثه عن المفاهيم الثابتة للفضائل الأخلاقية كالعدالة والشجاعة وغيرها فإنها صرفت جهدها في الحصول على الحقائق الثابتة. "وبسبب هذه الحقائق، أصبحت الفكرة التي اعتنقوها عن الطبيعة باعتبارها كلا وحدا، هي المرد الأخير الحاسم"[46].

على العموم فإننا نخرج بثلاث نقاط من مناقشة "ديوي" لمنطق "أرسطو" هي كالآتي:

1- إن الصور المنطقية المعترف بها، ليست صورية بالمعنى المجرد، لأنها غير مستقلة عن ذوات الكائنات التي هي موضوع المعرفة.

---

[43] أكريل، أكتون وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، جلال العشري، وعبد الرشيد الصادق، دار القلم، بيروت، لبنان، د. ت.، ص.79.

[44] John Dewey, **How We Think**, P.P. 75, 76.

[45] للتذكير فإن سقراط يمثل استثناء في الفلسفة اليونانية بخصوص ربطه المعرفة بالأخلاق، أي وصل النظر بالتطبيق، فمعرفة الفضائل لا تكمن في وضعها على الرفوف وإنما لكي نسلك وفقها فنحن نعرف الخير لكي نكون أخيارا.

[46] جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.177.

2- تتألف المعرفة -في صورها المنطقية- من التعريف[47] والتصنيف.

3- لا يوجد مكان للكشف والاختراع ضمن المنطق الأرسطي، فالكشف متضمن في مجال التعلم، والتعلم ليس أكثر من أن يظفر المتعلم بما هو معلوم[48].

لكن على العكس من الفكر الفلسفي القديم، سعت الفلسفة الحديثة إلى كشف مبادئ التغير ذاته، وبحثت عن كيفية حدوثه لاستخلاص صوره[49] المنطقية، و تحول شيئا فشيئا مبتغى الإنسان من فهم الطبيعة، فلم يعد غرضه من معرفة الطبيعة مجرد المعرفة النظرية وإنما في ضرورة فهمها ومعرفتها لتسخيرها لأغراضه.

ويصور لنا "ديوي" هذا التحول الذي حدث في النظر إلى هدف الثقافتين القديمة والحديثة من الوجود والمعرفة، رافضا لنظرية المعاينة أو "المتفرج"[50]، وذلك في قوله: " كانت المعرفة في النظرية القديمة، كما كان العلم، تدل بالضبط وبالإطلاق على الانصراف من المتغير إلى اللا-متغير. أما في العلم التجريبي الجديد فإننا نحصل على المعرفة بطريق مقابل لذلك تماما، نعني بوساطة تنظيم مدبر لطريق محدود مخصص للتغيّر. وطريقة البحث الطبيعي هي إجراء بعض التغيير لنرى أي تغيير آخر ينشأ عن ذلك والترابط بين هذه التغيرات -حين تقاس بسلسلة من الإجراءات- يكون الموضوع المحدود المطلوب للمعرفة"[51].

---

[47] لا يعد ديوي التعريف "أمرا لغويا أي مسألة ألفاظ، أو نفسيا أي ثمرة للفكرة نطمئن إليها، إنما هو الصورة التي يتمثلها الجوهر باعتباره موضوعا لمعرفة، أو هو إمساكنا-بالإدراك العقلي-لذلك الذي يحدد الجوهر كما هو كائن في الوجود القائم".

- جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.175.

[48] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص. ص.177-178.

[49] كشف الصور يعتبر إحدى خطوات المنهج عند "بيكن"، وفُسر المقصود بالصور عنده أنها القوانين التي تسمح بفهم حدوث الظواهر وتغيرها.

-زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط.6، 1983م.، ص49.

[50] "نظرية المعاينة" "Spectator Theory" في المعرفة أو "نظرية المتفرج"، وهي نظرية ترى أن موضوع المعرفة محدد سلفا كحقيقة ثابتة وكاملة بذاتها، منعزلة عن فعل البحث الذي يشتمل على أي عنصر يحدث التغير.

-جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.48.

[51] المصدر نفسه، ص.108.

باختصار فإذا كان العلم في العصرين اليوناني والوسيط فن لقبول الأشياء كما يستمتع بها ويعانيها الفرد، فإن العلم التجريبي هو فن للتوجيه والفرق بين الاثنين عظيم وعميق، كيف لا، و موقف الأول يقنع بقبول الأشياء عن طريق الإدراك والتمتع العادي وينظر إليها على أنها نهائية، بينما موقف الثاني يعدها نقطة البدء في التفكير والفحص[52]. وكما يقول "ديوي" عن هذا الموقف الثاني مبرزا الثورة التي أحدثها: "إنه يدل على ثورة تشمل روح الحياة كلها، وتشمل موقفنا من جميع نواحيه نحو كل ما يقوم في الوجود"[53].

فالتقدم العلمي الذي صاحب العلم التجريبي الحديث هدم الأساس الذي بني عليه المنطق الأرسطي، وهو أساس قوامه الجواهر والأنواع وهو الشيء الذي أفرغ البحث من محتواه المنطقي، مع أن البحث ما هو إلا التفكير النظري حين يثمر نتيجة فعلية. ولذلك لم ير "ديوي" في القياس الاستنباطي في المنطق الأصلي -أي الأرسطي- "أنه صورة للاستدلال والتدليل، بل كان إدراكا مباشرا، أو رؤية مباشرة لعلاقات التداخل والتخارج التي ترتبط بها الكائنات في الطبيعة، من حيث يعد كل كائن منها كلا واحدا"[54].

إذا كانت بعض الفلسفات من طراز الأفلاطونية والأرسطية، قد رسمت لنفسها مثلا أعلى، يمثل الحقيقة والخير، يجب بلوغهما بواسطة التدرج والانتقال من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية. فإنها ما فتئت وفقا -لمثالها المرسوم- تزدري المدرك حسيا وتراه غير جدير بثقتنا لما يشوبه من نقص ويعتريه من فساد بفعل تعرضه للتغير أما المدرك عقليا فهو ثابت تام في ذاته، وهو المطلق الذي يجب أن يكون هدفنا النهائي في المعرفة.

يؤاخذ "ديوي" "أرسطو" على موقفه هذا، ويصفه بالغموض قائلا فيه: "ومن وجهة نظرنا التي نعرضها هاهنا، أقل ما يقال في قول "أرسطو" بأن الأشياء المدركة بالحس تعرف بطريقة أفضل حين تعرف بالقياس إلينا، على حين أن

---

[52] جون ديوي، البحث عن اليقين، ص. ص.124-125.
[53] المصدر نفسه، ص.125.
[54] المصدر نفسه، ص.178.

الأشياء المدركة بالعقل تعرف بطريقة أفضل حين تعرف في ذواتها، أقل ما يقال في قوله هذا هو أنه غامض"[55].

ومصدر الغموض يعود حسب "ديوي" إلى العلاقة اللغوية بين كلمتي: "Gignoskai" و "Gnoscere" اليونانيتين وهما في الإنجليزية "Note" و"Know"، وتعنيان "يعرف" و"يلحظ"، ويزول الغموض بمجرد تبيّن المقصود من الكلمتين، فلأن يعرف الإنسان شيئا كان معناه أن يلحظه، وكل ما يستطيع الإنسان أن يلحظه حقا هو ذلك الذي كان يميز موضوع المعرفة في "الطبيعة"[56].

معنى هذا أن المعرفة لا تكون بدون ملاحظة، والملاحظة لا تكون إلا بما يملكه الإنسان من أدوات معرفية حسية، غير أن ما جرت عليه العادة عند الفلاسفة اليونان من ضرورة تمييزهم بين معرفة ظنية وأخرى يقينية، فقد اعتبروا أن سبيل الملاحظة لا يقود إلا إلى المعرفة الظنية، ومن ثم وجب عدم الركون والاعتماد عليها.

ومع أن "أرسطو" يعتبر عند الكثير من مؤرخي الفلسفة ونقادها من أقوى الذين بشروا بالنزعة التجريبية في تاريخ الفكر البشري[57]. هذه النزعة تظهر عنده في اعتماده على الجزئي والحسي لإدراك الكلي، وللوصول إلى العام الذي هو غاية العلم الحقيقي وجب الاستناد إلى البرهان الذي يمثل معيار اليقين، وما البرهان إلا عملية قياس تنطلق من مقدمات موضوعة ثابتة.

للخروج من هذه السلسلة اللا–متناهية، لا بد من التوقف عند نقطة تكون بمثابة أساس البناء كله. هذه النقطة هي المبادئ التي يسلم بصحتها ولا تكون في حاجة إلى برهنة و تكون هي منبع اليقين[58]، وما "القياس إلا وسيلة لاستخلاص

---

[55] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.179.

[56] المصدر نفسه، ص.179.

[57] مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف مصر، ط.1، 1985م.، ص.44.

[58] إن الصلة التي يجعلها أرسطو بين المعرفة الحسية والعقلية أشبه ما تكون بدرجات سلم، تبدأ بالاستقراء أي الحس لتصل إلى الكل أي البرهان ويتلخص هذا في قوله: " إذا فقدنا حسا ما فقد يجب ضرورة أن نفقد علما ما لا يمكننا أن نتناوله، إذ كنا إنما نتعلم إما بالاستقراء وإما بالبرهان، فالبرهان هو من المقدمات الكلية، والاستقراء هو من الجزئية، ولا يمكننا أن نعلم الكلي إلا بالاستقراء [...] ولا يمكننا أن نستقرئ إذا لم يكن ثمة حس، لأن الحس هو الأشياء الجزئية، فإنه لا يمكن أن نتناول العلم بالجزئي لأنه لا يستخلص من الكليات بدون الاستقراء ولا يستخلص بالاستقراء بدون الإحساس".
– مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، ص.75.

العلم من هذه المبادئ. والعقل هو الملكة التي تصل إلى معرفة هذه المبادئ"[59]. ومن المبادئ التي أقرها "أرسطو" مبدأ عدم التناقض.

إذن فمع شغف "أرسطو" وولعه بعناصر العالم الطبيعي خلافا لأستاذه "أفلاطون" وإقراره بالاستقراء، إلا أنه لم يجعل منه علما، "وهو لم يصغ بوضوح القوانين الأساسية للتفكير، فهذا لم يتم حتى زمن حديث نسبيا"[60].

إن هذا الاختلاف حول مفهوم الطبيعة، وطرق البحث فيها ومعرفتها في الثقافتين اليونانية والحديثة، والظروف التي صاحبت قيام منطق كل من الثقافتين يجرنا إلى تتبع باقي أوجه الاختلاف بينها و التي من بينها: تصور الكم والكيف.

2- تصور الكم والكيف:

اعتنت المعرفة العلمية الحديثة بمسألة الكم وجعلته من أولوياتها حتى صحّ القول أنها معرفة كمية. ويعود سبب تقدمها وانتشارها بدرجة أولى الاهتمام المتزايد بالتكميم أو القياس الكمي، خلافا للفلسفة اليونانية -كما سبقت الإشارة إلى ذلك مع "أرسطو" في نظرته للطبيعة- التي اعتبرت أن موضوع المعرفة الصحيح هو الجوهر، والجوهر لا صلة له بالكم، لأن الكمي متصل بالتغير وكل ما مسه التغير فهو غير جوهري، فـ" المعرفة لكي تكون يقينية يجب أن تتعلق بما كان موجودا من قبل أو بما له وجود جوهري"[61].

ويقول "ديوي" عن إغفال المنطق الأرسطي للقياس الكمي:"ولهذا فعلى أساس النظرية الأرسطية عن "الطبيعة" وعن المعرفة، لم يكن ثمة وجه أو غرض لقيامنا بقياسات كمية، اللهم إلا أن يكون ذلك من أجل غايات "عملية" دنيا"[62].

فإذا كان الكم والأشياء المراد قياسها، لا تتعدى حدود القول أكثر من أو أقل من أكبر حجما من أو أقل حجما من، أي في حدود وأغراض عملية ضيقة،

---

[59] محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط.3، 1962م.، ص.76.

[60] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م.، ص.216.

[61] جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.46.

[62] المصدر نفسه، ص.180.

نتساءل بعد ذلك هل من صلة تبقى بين منطق المعرفة اليونانية ومنطق المعرفة الحديثة؟ ويجيبنا "ديوي" نافيا كل علاقة بقوله:" لكن هذه الحقيقة نفسها إنما تنم عن الفجوة التي كانت تفصل الكم والقياس الكمي عن العلم ومعقولية المعرفة، لكن أنظر على سبيل الموازنة إلى المكانة التي يحتلها القياس الكمي في المعرفة الحديثة"[63].

الواقع، أن عدم الاهتمام بالكم من قبل الفلسفة اليونانية، شكّل عقبة وشرطا سلبيا أمام عمليات البحث والفحص الداخلة في المعرفة المرتبطة بشيء سابق وحدد سلفا الخصائص الأساسية المنسوبة إلى العقل وأدواته المعرفية حتى تبقى خارج ما يُعرف ولا تتفاعل مع موضوع المعرفة، على حين أن القياس الكمي يستدعي التفاعل والتوجيه والقيام بإجراءات.

الحقيقة، أن هذه السلبية نتجت بفعل الفصل بين المعرفة والعمل المتضمن في الفكر اليوناني، عكس ما أرادت المعرفة الحديثة بلوغه عن طريق وصل العمل بالمعرفة والبحث عن سبيل تطبيق ما تفرزه المعرفة. و هذا هو الأمر الذي يشير إليه "ديوي" حينما يدعو إلى التوحيد بين النظر والتطبيق من خلال قوله: "فكما أن مسألة تقدم المعرفة في العلم هي مسألة "ماذا نعمل؟"،ما التجارب التي نؤديها؟، ما الأجهزة التي نخترعها ونستخدمها؟، ما التقديرات التي يجب حسابها؟ [...]، كذلك مشكلة العمل هي: ماذا نحتاج إليه كي "نعرف"، وكيف نظفر بتلك المعرفة وكيف نطبقها؟"[64].

للإجابة عن هذه التساؤلات، فإننا لا نكتفي بالتأمل والنظر فحسب، وإنما نلجأ إلى الحساب واستعمال أدوات وأجهزة نقيس بها ما نود معرفته- حتى و إن اختلفت أدوات التقييس والحساب بحسب المتعارف والمصطلح عليه وكذا نسبية التصورات والرؤى الاجتماعية و الفردية- فنحن مثلا نعرف أن الموجة طولها كذا، وأن هذا الفلك أو ذاك يبعد عن كوكبنا بمقدار كذا سنة ضوئية، وأن ضغط الدم يقاس بجهاز خاص، وأن الماء مكون من ذرتين هيدروجين وذرة أوكسجين H_2O،

---

(63) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.181.

(64) المصدر نفسه، ص.61.

وهي خلاف المعرفة التي ترى أنه صالح للشرب والغسيل، وذو لون معين، نـاهيك عن هذه الأحكام المعرفية عن الماء إنما تخضع في حد ذاتها لقياسات كمية لمعرفـة نسبـة التلوث به.

غير أن المعرفة اليونانية أغفلت هذا الجزء الكمي، واعتبرته مما ينقص من قيمة المعرفة الحقة، بسبب إعلائها من شأن النظر وبحثها عن الحق الثابت، فهذا "أرسطو" ينظر إلى الكم باعتباره عرضا. ومعناه أن التغير الذي يحصل للشيء لـن يؤثـر في طبيعته[65] وعلى العكس من هذه النظرة نجد "ديكارت" في العصر الحديث يعتـبر الكم جوهر المادة[66]، الواقع أن نظرة كهذه مثلت ثورة ضـد التصور القـديم[67]، وفيما سيتم اعتماده لاحقا من بحث في الظواهر والأشياء، بحيث تحل هذه الأخيرة إلى وقائع تقرر في صيغ كمية نتناولها بالقياس والحساب، كأن نقول أن الطاقة هـي كتلة أي جسم مضروبة في مربع سرعة الضوء ($E=mc^2$). وهـذا مـا يلخصـه "ديوي" في قوله: "ولست أعرف شيئا أدل على فهم العلم اليوناني مـن اعتبـار أرسطو الكم عرضا، أي ما يمكن أن يتغير في نطاق حدود شيء من الأشـياء دون أن يؤثر في طبيعته. ويكفي أن نستعرض في أذهاننا تعريف ديكارت للكـم، أنـه جوهر المادة حتى نتحقق من حصول ثورة فكرية"[68].

---

(65) سعيد اسماعيل علي، **نقد ديوي لمنطق القدماء**، ص.46.

(66) تقوم فكرة ديكارت في الوجود على ثنائية المادة والعقل، "فالصفة المميزة للمادة هي الامتداد والمكانية وأما الصفة التي يمتاز بها العقل فهي الفكر والشعور، والمادة من حيث طبيعتها البسيطة الأولى، تتصف بأنها كـم متصل قابل للتمدد غير المحدود وللقسمة غير المتناهية وذلك في المقدار الهندسي المتجـانس وذي الأبعـاد الثلاثة".

-جنفياف روديس لويس، **ديكارت والعقلانية**، ترجمة عبده الحلو، دار منشورات عويـدات، بـيروت، لبنان، ط.2، 1977م، ص.90.

(67) من الضروري الإشارة أنه قد يكون من التناقض التسليم بهذا الرأي، الذي يذهب إلى أن الفلسفة الإغريقيـة أهملت الجانب الكمي في المعرفة حينما نلتفت لما أولته الفلسفة الأفلاطونية و الفيثاغورية للهندسة والعـدد من عناية، لكن الحقيقة أن هذا لا يمثل إلا واحدا من الاستثناءات التي تثبت القـاعدة، حينمـا نـدرك – حسب ديوي – أن الهندسة والعدد في هاتين الفلسفتين كانتا وسيلتين لترتيب الظواهر كما تشاهد مباشـرة في سلم الأنواع والأجناس، وهما مبدآن للتوازن والتماثل والقسمة بتحقيق القوانين الجمالية جوهريا.

– جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ص.117.

(68) جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ص.116.

بوجه عام، فإن هذا التصور الذي جاء به العلم الحديث، قد أوجد أساليب ووسائل وغذى أنظمة الوحدات التي بها نقيس الأشياء المحسوسة، وكان ثمرة كشف الطرق التي بها يتيسر أعظم قدر في الانتقال الحرّ من تصور إلى آخر[69]، ومكّن الإنسان من معرفة الأشياء المحيطة به وتسخيرها لأغراضه وحاجاته أكثر من ذي قبل. ويتصل بهذا الاختلاف حول مسألة الكم، اختلاف آخر، يتعلق بالجانب الكيفي أو ما يمكن تسميته التجانس مقابل الكثرة الكيفية (التنوع)، حيث أن الافتراض القائم على مبدأ التنوع من خلال صفات الكيفية، والتي اتسم بها موضوع المعرفة في تصور اليونان للطبيعة، يخالفه افتراض العلم الحديث القائم على مبدأ التجانس، والذي حل محل الكثرة الكيفية. ولتوضيح هذا التباين يعطينا "ديوي" مثالين:

الأول: يكمن في الموازنة بين ما هو قائم في النظرية العلمية اليوم عن "العناصر الكيمياوية"، وبين عناصر الكون الكيفية الأربعة، التي كانت تقول بها الفلسفة اليونانية.

الثاني: يتمثل في منظور العلم القديم للحركة على أنها منقسمة إلى أنواع كيفية، إما دائرية أو مستقيمة -إلى أمام وإلى وراء، إلى أعلى وإلى أسفل-. بيد أن هذا المنظور مرفوض في العلم الحديث الذي يعتبر الحركة تغيير مقيس يطرأ على الوضع المكاني ويشغل فترة مقيسة من الزمن[70].

وتشكل نظرية الحركة في الفيزياء الأرسطية عنصرا أساسيا في تفسير "أرسطو" للطبيعة وذلك لتصوره أن الحركة في الطبيعة هي خروج من القوة إلى الفعل وهي: إما **حركة مستقيمة**: متعقلة بعالم ما تحت القمر- أو عالم الكون والفساد- وهي ناقصة لأنها لا متناهية أو **حركة دائرية**: متعلقة بعالم ما فوق القمر - عالم الأجرام السماوية- وهذا العالم لا يعتريه النقص، ومن ثم كانت هذه الحركة أشرف الحركات[71]. ووضعت هذه الحركات ورتبت ترتيبا يخضع لغايتها

---

(69) سعيد إسماعيل علي، نقد ديوي لمنطق القدماء، ص.46.

(70) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص. ص.181-182.

(71) محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، ص.81.

ونوعيتها، فكانت الدائرية أعظمها ثم تأتي الحركة إلى أعلى تليها الحركة إلى أسفل وهكذا، فالنجوم مثلا وهي أقرب الأشياء إلى الإلهي وأبعدها عن الخلل والنقص تتبع الحركة الدائرية، مثلما نجد أن الثقيل من المواد والأجسام يتحرك إلى أسفل وأن الخفيف والحار تكون حركته إلى الأعلى.

إذا كان هذا هو حال التصور القديم، فإنّه بعيد عما يقوم عليه أساس العلم اليوم عندما ينظر إلى الحركة على أنها تغير متجانس يطرأ على الوضع المكاني وأن تمايز أجزائه إنما هو تمايز في اتجاهات الزوايا وفي قوة الدفع والسرعة، وهي كلها أشياء تخضع للكم وتقبل القياس[72].قد يقال إن هذا الاختلاف لا شأن له ولا صلة له بالمنطق، غير أن "ديوي" لا يوافق هذا الرأي" لأن الحركة الكيفية التي ترتد بالشيء إلى سابق وضعه من تلقاء نفسها كامنة في صميم تصور القدماء للعقل وموضوعاته"[73].مما يعني أنها تصورات قائمة في العقل، و لم تقم تجارب لإبطالها أو إثباتها، إنما هي أقرب إلى كونها تصورات ميتافيزيقية صيغت بناء على تأمل للطبيعة وظواهرها.

لكن هذه التصورات بدأت تنهار بمجيء العلم الحديث وتتابع التجارب التي أسقطت كل تفسير كيفي للحركة، وذلك عقب التجربتين الشهيرتين اللتين قام بهما "غاليلو" "Galileo" (1564-1642م):

الأولى عن سقوط الأجسام من "برج بيزا"، والثانية عن الكرات المتدحرجة على سطح مائل ناعم. فالتجربة الأولى أبطلت التمييز القائم عن الاختلافات الكيفية الباطنة بين الثقل والخفة، وتبين أن الحركة الكائنة في الأجسام مرتبطة بخاصة مشتركة متجانسة تقاس بمقاومة الأجسام عندما تتحرك وتتوقف أو بضعفها حين تدفع إلى الحركة.

وأما التجربة الثانية فقد قضت على الاعتقاد التقليدي، الذي يزعم بأن كل الأجسام المتحركة تصل بالطبع إلى السكون بسبب ما فيها من ميل ذاتي إلى بلوغ طبيعة باطنة[74].

---

(72) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.120.

(73) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.182.

(74) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص. ص.120-121.

وبعبارة أخرى، لقد أنهت هذه التجارب وغيرها ما ساد من اعتقادات ميتافيزيقية طبعت وشحنت العلم القديم بالبحث عن علل مطلقة متعالية باطنية كانت أم خارجية. وتم استبدال الفهم الميتافيزيقي التقليدي للظواهر الطبيعية بفهم وضعي - باصطلاح "أوغيست كونت"- حديث، يبحث عن الخصائص الميكانيكية للظاهرة الملاحظة وصياغتها صياغة رياضية، "تدل على إمكان التكافؤ التام أو تجانس انتقال الظواهر المختلفة من صيغة إلى أخرى"(75).

هذا ما يسوغ القول بأن اليونان لم يربطوا بين الفيزياء والرياضة وهو الأمر الذي حصل في القرن 17م(76).

إن الحديث عن التجانس في الظواهر وحركتها في الانتقال بين مواضع مكانية مختلفة، يدفعنا إلى الحديث عن اختلاف آخر يشكل عنصرا بارزا وحاسما ضمن ضروب التباين التي ميزت بين الثقافتين العلميتين القديمة والحديثة. إنه الاختلاف في فهم العلاقات.

3- العلاقات:

نظر المنطق القديم إلى العلاقات نظرة عرضية، ذلك أن الشيء إذا تعلق بغيره معناه أنه غير مستقل وغير مكتف بذاته، وفي هذا نفي لصفته الجوهرية، فالجوهر ما هو قائم بنفسه ولا يحتاج لغيره، فالعلاقات عند "أرسطو" مثلها "مثل الكمية لا شأن لها بجوهر الشيء أو طبيعته، ولذلك لم يكن لها حساب نهائي في المعرفة العلمية"(77). لهذا اعتبر "ديوي" أن منطق "أرسطو" هو منطق التعريف والتصنيف، ومهمته تكتمل بانتساب الأشياء المتغيرة والاحتمالية إلى أنواع دنيا، وتمييزها عن الضروري الكلي والثابت(78).

---

(75) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.122.

(76) محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، ص.82.

(77) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.117.

(78) John Dewey , **Experience and Nature** , Dover Publications Inc , New York , U. S. A., 2nd ed. , 1958, P.48.

لكن العلم الحديث-من وجهة نظر ديوي طبعا- لا يقـــر هــذه النظـــرة ويعكسها رأسا على عقب، فما كان يعتبره المنطق الكلاسيكي عرضا وثانويا أصبح هو صلب ما يشكل العلم الحديث وحجر الزاوية فيه. وهذا ما لا يتردد "ديوي" في التأكيد عليه عندما يقول: "فإذا أخذنا بعين الاعتبـــار قيـــاس المقـــادير الكميـــة والعلاقات، لم يكن إسرافا منا في القول أن نقول إن ما قد نبذه العلم اليونــــــاني والمنطـــق اليوناني هو نفسه حجر الزاويـــة الرئيـــسي في العلم الآن"[79].

حقيقي أن العلم يبدأ في بحثه من الأشياء كما يتعامل معها الإنسان في تجربته اليومية، كما يعانيها وكما يستخدمها ويستمتع بها، وهذا ما سيعمل "ديوي" على تسويغه في نظريته المنطقية، بيد أن العلم الحديث يرى أن هذا التناول للأشـــياء، لا يقدم موضوعات معرفية تخضع لترتيب منطقي معين، وإنما ينظر إليها علـــى أنهـــا حوافز للفكر، ومواد للمشكلات وليست حلولا لها، ومن ثم وجب تحليل الأشـياء إلى معطيات بواسطة الأسلوب التجريبي في البحث[80].

فلا غرو، إذن، أن يتغير هدف العلم الحديث، بعد نبذه للتصور القديم لمسألة العلاقات، إذ أصبح هدفه "الكشف عن العلاقات الثابتة بين التغيرات بـــدلا مـــن تعريف الأشياء اللا-متغيرة المتعالية على إمكان التبدل"[81]. ومعنى هذا التحـــول في هدف العلم أن بناء العلم ينطلق من واقع الإنسان وعالمه ساعيا لإماطة اللثام عـــن العلاقات الكامنة وراء تغير الظواهر، بدلا من فرض تصورات ثابتة للأشياء، وهـــي تصورات قبلية معطاة مسبقا لم تأخذ من الواقع وكأنها في تعاليها تقر بعجز الإنسان وضعفه أمام فهم وتفسير التغير في العلاقات. إذ أن اللجوء إلى مثل هـــذه العِلَـــل الخارقة للطبيعة هو بمثابة اعتراف بعجزنا عن التفسير، وعن قدرتنا على اســـتخدام الأشياء والتصرف فيها[82].

---

[79] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص. ص.182، 183.

[80] جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.128.

[81] سعيد إسماعيل علي، نقد ديوي لمنطق القدماء، ص.48.

[82] ألبير نادر، المنطق والمعرفة عند جون ديوي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومـــي، بـــيروت، العدد 5/4، 1980م.، ص.102.

ولعل هذا الذي قصده "أوغيست كونت"[83] في قانون الحالات الثلاث، الذي أرّخ به للمراحل التي مرّ بها العقل الإنساني في مسيرته، حيث أن المرحلتين الأوليين اللاهوتية والميتافيزيقية شبيهة بتصور العلم اليوناني ومنطقه في البحث عن أسباب نهائية ومطلقة للظواهر، وعلى العكس من ذلك اتسمت المرحلة الثالثة أي الوضعية أو العملية -وهي التي شكلت العقل العملي الحديث- بتحديد غرضها في الكشف عما بين الظواهر من علاقات وذلك برفضها للسؤال القديم: لماذا أو لِما تحدث الظواهر؟ وتحويله إلى السؤال كيف تحدث الظواهر؟ وهذا الهدف الذي سطرته الوضعية لنفسها يبيّنه لنا "كونت" في قوله: " في تفسيراتنا للوضعية، حتى الأكثر كمالا، ليس عندنا نية عرض الأسباب المكونة للظاهرات لأننا لا نفعل بعدها أبدا سوى إقصاء الصعوبة، لكن بنية التحليل بدقة فقط لظروف إنتاجها وتعليقها الواحدة مع الأخرى بواسطة علاقات سوية من التعاقب والتشابه"[84].

نستطيع القول أنه بواسطة هذا الفهم الجديد للعلاقات الذي يقوم عليه العلم الحديث يمكننا أن نجعل منها أدوات ووسائل لتنظيم مجرى التغير، ويزودنا كذلك بطريقة تضيف إلى التجربة الأصلية للأشياء تجربة من طراز آخر تكون فيها "العلاقات" لا "الكيفيات" هي المادة ذات الدلالة[85]. الحقيقة أن الكشف عن العلاقات أضحى صفة عامة للعمليات العلمية، ذلك أن معرفة الأشياء تتطلب معرفة ما بينها من علاقات بالنظر إلى أطراف هذه الأشياء، أي طرف بداية وطرف نهاية، كقياس الطول والوزن والزمن وغيرها، مما يعطينا تصورات وتعريفات صحيحة عن الأشياء.

---

(83) أوغيست كونت "Auguste Comte" (1798-1857م) فيلسوف فرنسي، عُرف مذهبه بنزعته الوضعية المتطرفة المناهضة للميتافيزيقا والتأمل، من أهم كتبه: "محاضرات في الفلسفة الوضعية" التي نشرها في الفترة ما بين 1830 و1842م.

- أكريل، آكتون وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص.356.

(84) بيار ماشيري، كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة، سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.1، 1994م.، ص.37.

(85) سعيد إسماعيل علي، نقد ديوي لمنطق القدماء، ص.49.

وبالرغم من أن "ليبنتز"[86] كان من الأوائل الذين التفتوا إلى ضرورة إدخال المنطق في حسابه العبارات ذات الصورة العلاقية، وتم له بناء على هذه الإلتفاتة أن يتوصل إلى مفهوم صحيح عن المكان[87]. إلا أن أفكاره هذه لم تنل إلا قسطا بسيطا من النجاح، و لم يكتب لها الذيوع والرواج سواء في المنطق أو في العلوم الطبيعية، إلا بعد مائتي عام على يد "أ.دي مورغان" "A. De Morgan" (1806-1871م) و"بيرس" بخصوص المنطق ونظرية العلاقات، وعلى يد "أ.ماخ" و"ألبرت اينشتاين""Albert Einstien"(1879-1955م) بخصوص الفيزياء ونظرية النسبية[88].

ويُعزى إلى "بيرس" تأسيسه "منطق العلاقات" "Logic Of Relations"، الذي يعد من أهم المجالات التي برزت مع المنطق الجديد، ويوضح لنا الفرق بين المنطق الحديث والمنطق القديم بخصوص نظرهما إلى العلاقات، قائلا: "إن الفارق الكبير بين منطق العلاقات وبين المنطق المعتاد، هو أن النوع الأول يدخل في اعتباره صورة العلاقة بكل عموميتها وبكل أنواعها الممكنة، في حين أن النوع الثاني من المنطق يقتصر على الأخذ بالعلاقة المفردة الخاصة بالتشابه"[89]. وتعد خطوة "بيرس" هذه هامة في تطوير المنطق وتمثلت في نتائج ثلاث ثبّتها لمنطق العلاقات، وهي:

1- إن كل ما هو منطقي إنما يرتد إلى العلاقات.
2- إن معرفة العلاقات إنما تنبع عن الملاحظة.
3- إن "التضمن" "Inclusion" علاقة منطقية أساسية.

---

[86] ليبنتز جوتفريد فلهلم: Leibniz Gottfried Wilhelm(1646- 1717م)، فيلسوف ألماني رياضي وعالم شاطر نيوتن شرف اكتشاف حساب اللا-متناهيات في الصغر وأسهم بفكرة الطاقة الحركية في علم الميكانيكا. وقد أقام مواقفه الأساسية على استدلالات مستمدة من العلم و المنطق والميتافيزيقا. و كان يعتقد أن مبدأه الجديد وهو "التناسق الأزلي" قد تم إثباته في تلك المجالات جميعا وفي النظرية الدينية والأخلاقية أيضا. يقوم مذهبه الميتافيزيقي في فكرته عن "علم الجواهر الروحية" أو"المونادولوجيا".من أهم آثاره: "أبحاث جديدة في الفهم الإنساني" (1704م.)، "المونادولوجيا" (1714م.).
- أكريل، أكتون و آخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص. ص.374-378.

[87] حيث رأى "ليبنتز" أن الحقيقة الأولى، ليست هي موضع جسم من الأجسام، إنما هي علاقاته الموضوعية التي تربط بينه وبين أجسام أخرى.
-عزمي إسلام، دراسات في المنطق مع نصوص مختارة، مطبوعات جامعة الكويت، 1985م.، ص.83.

[88] عزمي إسلام، دراسات في المنطق مع نصوص مختارة، ص. ص.81-83.

[89] عزمي إسلام، المنطق الصحيح لشارلزساندرز بيرس، ص. ص.161، 162.

لقد كان تصوره للعلاقة على أنها حقيقة تعبر عن عدد من الأشياء، وأن كل واقعة من وقائع العالم الخارجي نفسها علاقة[90].

مع أن ما أضافه المنطق المعاصر من قضايا العلاقات إلى قضايا الموضوع والمحمول في المنطق القديم، يعتبر تقدما ملحوظا حسب "ديوي" إلا أنه غير كاف، لأن هذه الإضافة زادت من الغموض والخلط في النظرية المنطقية في جملتها، حيث أشار إلى ذلك بقوله: "إذ أنه محال على نظرية أن تبلغ حد الاتساق، إذا ظللنا محتفظين بالرأي الذي يأخذ بأن موضوعات قائمة بالفعل تقوم جاهزة لمحمولات تصفها"[91]. ويشاطر "راسل" "ديوي" هذا الرأي، ويعتبر أن هذا النقص المنطقي مسؤول عن أخطاء ميتافيزيقية، لأن التقيد بالعبارات الحملية تكون آثاره وخيمة على الموضوعات التي يكون مجال بحثها خارج نطاق المنطق، وإذا كانت العبارة تصف موضوعها بما في المحمول من صفات، فلن نجد في نهاية الأمر إلا موضوعا واحدا هو المطلق، كما يكون من الضروري لكل واقعة أن تثبت اتصاف المطلق بصفة ما. وقد يكون مرد هذا الخطأ إلى النظريات الميتافيزيقية القائلة بالجواهر[92].

إلى جانب ما ذكر من اختلافات بين نوعي المنطق القديم والحديث، يطلعنا "ديوي" على اختلاف آخر جدير بالمناقشة والتقصي خاص بالغائية والتغير.

4- الغائية والتغير:

كانت الغائية[93] سمة ميزت منطق "أرسطو" وفلسفته، حيث اعتبر التبدل الحاصل في الكائنات الحية يهدف إلى غاية معينة، وأن كل مرحلة من مراحل

---

(90) المرجع نفسه، ص.162.

(91) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.183.

(92) عزمي إسلام، دراسات في المنطق مع نصوص مختارة، ص.83.

(93) مفهوم الغاية عند أرسطو له معنيين الأول: الغائية téléologique في الطبيعة التي تعمل كل موجوداتها لتحقيق غاية معينة، أما الثاني يذكره أرسطو في نهاية حديثة عن العلل وهو العلة الغائية (La cause finale) وهي الحالة النهائية أو التامة والتي خرج من أجلها الشيء من القوة إلى الفعل.
- أحمد عبد الحليم عطية، مادة غاية/وسيلة، ضمن معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، ص.628.

التبدل تُعِد للمرحلة التالية حتى يبلغ الكائن غايته، ومن هنا شغل الفكر اليوناني نفسه بالبحث عن الأجناس والأنواع وإدخال الأفراد في أجناس ثابتة، وهذا الذي فعله "أرسطو" وجعله أساسا للمنطق والمعرفة[94]، يتبع هذا أن منطق الأجناس والأنواع تلحقه فكرة الغائية، التي ترى أن كل الأطوار التي يمر بها الكائن هي بغرض تحقيق كماله. ويستخلص من فكرة الغائية:

- إن كل ما تفعله الطبيعة إنما لهدف معين وليس سدى.
- إن هناك قوة روحانية موجودة في الظواهر الطبيعية المحسوسة لا تدرك حسيا وإنما عقليا.
- إن كلا من المادة والحس يخضعان لغاية تصبوا إليها الطبيعة و الإنسان[95].

ويعود سبب اعتماد "أرسطو" الغائية كأساس لمنطقه، هو نظرته إلى موضوعات المعرفة على أنها أشياء، في حين أن العلم الحديث -حسب ديوي- ينظر إليها باعتبارها "معطيات"[96]. أو "أحداث" "Givens or Facts". والفرق بين الاثنين يكمن في أن المنطق الأرسطي ينظر إلى الأشياء على أنها تامة ومكتملة، مما يدعو إلى التفكير بما تقتضيه طرق التعريف والتصنيف والترتيب المنطقي للأجناس والأنواع. أما العلم الحديث فيعتبر المعطيات وسائل نتوسط بها للعمل وليست غايات نهائية[97].

ويُحمِّل "ديوي" إقرار الفلسفة الأرسطية بغائية الطبيعة مسؤولية تثبيط وتقييد البحث العلمي، حيث يرى أن العلم والأخلاق ظلا تابعين لمبدأ واحد هو الغائية، وكانت هذه الفلسفة هي المهيمنة في أوروبا أزيد من ألفي عام[98].

إنه بعد تحول المنطق إلى مجرد منطق صوري لا يهتم بمادة موضوعه، فقد اختفى الجانب الغائي فيه، ومن ثم لا داعي لبقائه ووجب أن يختفي كل مسوغ

---

(94) ألبير نادر، **المنطق والمعرفة عند جون ديوي**، ص.102.

(95) John Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy..., P.10.

(96) تجدر الإشارة إلى أن ديوي يحبذ الاصطلاح على المعطيات بالمأخوذات (Takens) وهو ما سنناقشه لاحقا في هذا الفصل.

(97) جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ص.124.

(98) Ibid, P.11.

للحفاظ على المنطق الأرسطي، لأنه أضحى صورة فارغة بدون مادة[99]. ولما كان المنطق الأرسطي ينبني على فكرة "الأنواع الثابتة" "fixed species"، فهذا دليل على إنكاره للتغير، حتى وإن وجدنا إقرارا جزئيا به[100]، فإنه يندرج من جهة ضمن حدود ضيقة تخص النوع ذاته وترتبط من جهة أخرى بالغائية التي ترمي إلى أن ما يحصل للكائن الحي من تبدل إنما لغاية ما.

بيد أن ظهور كتاب "داروين" "أصل الأنواع" "Origin of Species" في سنة 1859م أقر بالتغير، وخاصة في علمين هما: علم الحيوانِ وعلم النبات، اللذين ظلا حصنا منيعا للمنطق القديم يستدل بهما على استحالة ارتداد الأنواع إلى بعضها. لكن ما كان مستحيلا بات أمرا محققا على يد" داروين" ويشير "ديوي" إلى هذا الانقلاب الذي طرأ على العلم في وقفته إزاء التغير قائلا: " فعنوان الكتاب وحده [أي أصل الأنواع] كافٍ للدلالة على ثورة في العلم لأن فكرة الأنواع البيولوجية قد كانت قبل ذلك مُظهرا واضحا للزعم الذي يزعم أن ثمة استحالة تامة على التغير"[101].

لكن مع اعتراف "ديوي" بأن كتاب "داروين" مثل مرحلة حاسمة في تطور العلوم الطبيعية وإحداث ثورة في التفكير. فإن بدايات هذه الثورة تعود إلى العلم الطبيعي في القرنين السادس عشر والسابع عشر مع "غاليليو" و"ديكارت"، هذا الأخير الذي أدرك-وهو على حق- أن إدراكنا للأشياء الطبيعية يكون أسهل بكثير إذا ما تتبعنا ظهورها التدريجي إلى الوجود، عما إذا نظرنا إليها متحققة تماما وفي حالة كمال.

وعليه فالمنطق الملائم لمعرفة الأشياء هو الذي أكده "داروين" في كتابه "أصل الأنواع" وهو آخر مرحلة علمية وصلنا إليها[102].

---

(99) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.183.

(100) يجدر التذكير أن الفكر اليوناني اهتم بمسألة التغير، فقد جعلها "هيرقلطيس" محور فلسفته، لكن التيار المضاد له ممثلا في "برمنيدس" القائل بالثبات وحجج "زينون" المدعمة لموقف "برمنيدس" في الثبات واستحالة الحركة، قادت "أفلاطون" إلى إنكار كل تغير، أما "أرسطو" فالتغير عنده محدود ومحكوم بنمو حدد سلفا من القوة إلى الفعل.

(101) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.184.

(102) John Dewey, **The Influence of Darwin on Philosophy...**, P.P.7-8.

يمكننا أن نجمل أوجه الاختلاف بين نموذجي المعرفتين ومنطقيهما في هـــذه المقارنة التي يمثلها الجدول الموالي حيث تبرز الاختلافات بين نمطي المعرفتين القديمـة والحديثة ومنطق كل واحدة منهما، وحيث أن الهوة تتسع بينهما حينما نعلـــم أن الأولى، أي اليونانية:

- كيفية، ذاتية، أنثربومورفية، علية جوهرية، تأملية عقلية، غائية وعامية. في حين أن الثانية، أي الحديثة:

- كمية، موضوعية، علائقية، تجريبية، رباطية، آلية، احتماليـــة، خاصـة وعلمية.

الأولى	الثانية
- كيفية	- كمية
-ذاتية	-موضوعية
-أنثربومورفية[103]	-علائقية
-علية جوهرية	-تجريبية
-تأملية عقلية	-رباطية
-غائية	-آلية/حتمية
-عامية	- خاصة/علمية[104]

(104) محمد علي كبسي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، ص.85.

(103) Anthropomorphic أي وصف وتشبيه الآلهة وأشياء الطبيعة عامة على صورة أو هيئة بشرية وبعبـــارة أخرى تشخيص الطبيعة ووصفها بأفعال إنسانية.

- عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث و الإنماء، مكتبة لبنـــان، بـــيروت، ط.1، 1994م.، ص.8.

وهذا رأي"ديوي"أيضا في قوله: "إن أرسطو يأخذ تفسيره للعلل الأربعة في الطبيعة من تحليله لإجـــراءات الصانع. وبدون شك، فهنا يكمن إخضاعه الميتافيزيقا إلى أداء أنثربومورفي للطبيعة، واضعا بذلك الـــتراكم الطبيعي للتحولات الفردية في التبصر والمهارة كمقاييس للطبيعة".

-John Dewey, **Experience and Nature**, P.214.

أو يمكننا أن نضعها -أي الاختلافات- في ثلاث نقاط، وفق وجهة نظر "هانز رايشنباخ" كفروق ترتكز أساسا على فهم المعرفة ومصدرها وغايتها، بين فلسفتين يصطلح عليهما بالفلسفة التأملية والفلسفة العلمية، والفروق هي:

	الفلسفة التأملية	الفلسفة العلمية
الفهم ←	متعالي	وظيفي
المصدر ←	اللاإدراك الحسي	الملاحظة الحسيّة
الغاية ←	الحقيقة المطلقة	التنبؤ بالمستقبل[105].

وما نستخلصه من كل ما سبق، أن هناك قطيعة بين نمطي الفيزياء القديمة والفيزياء الحديثة، وهي "قطيعة إبستمولوجية" "coupure épistémologique" باصطلاح "باشلار" تطلعنا على أن حاضر العلم لا يتماثل مع ماضيه، وأن منطق العلم القديم قد بني على مبادئ وأسس لم تعد هي نفسها التي قام عليها العلم الحديث.

ومن هنا تأتي مشروعية التساؤل -بعدما لاحظناه من فوارق وتمييزات بين المنطقين وكذا من تباين في الظروف التي وجدا فيها- ما إذا بقي هناك من دليل للاحتفاظ بالمنطق القديم، والذي أضحى من دون شك عقبة أمام التقدم وحاجزا في وجه الاكتشافات العلمية التي غيّرت في الكثير من المفاهيم.

أليس من الضروري أن يقوم منطق جديد يواكب الظروف المستجدة؟ أو بالأحرى السعي إلى النهوض بمنطق يصاحب المتغيرات التي ساهمت في تطور العلوم وازدهارها. وكذا في التأثير الذي مارسته هذه العلوم على الظروف الفعلية، وقبل

---

(105) هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة، فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط.2، 1979م.، ص. ص.221-222.

البحث عن إجابة لهذا السؤال، تجدر الإشارة إلى أن نقد "ديوي" لمنطق "أرسطو"، تمثل في جانبين:

أحدهما سلبي وهو: نقد المنطق في ذاته، من جهة المبادئ والأسس التي قام عليها ومن جهة ثانية نقد للظروف التي سادت الثقافة الإغريقية وهي مما شكل هذا المنطق وكما يقول "ديوي" : "... فبينما نراه [أي المنطق] يرتفع إلى مرتبة علم التشريع السامي إذ به يهوي إلى مركز تافه، مركز الحارس على أقوال، مثل أ هو أ، ...."[106]. أما الوجه الإيجابي في النقد فهو ما مثله المنطق الأرسطي كوثيقة تاريخية جديرة بالتقدير وبهدايتنا في بناء منطق يصلح لعلم عصرنا، وهذا ما أشار إليه "ديوي" قائلا: "ومع ذلك فالمنطق الأرسطي لو أخذ بروحه بدل أن يؤخذ بحرفيته، لوجدناه ذا دلالة هادية – من حيث أصوله وفروعه- لما ينبغي أداؤه في المنطق في الموقف الراهن"[107].

فمن الممكن إذن أن يكون منطق "أرسطو" مرشدا لنا في بناء منطق يلائم موقف العلم الحالي من جهة الأصول فيما ينبغي أن يؤديه المنطق للعلم والثقافة الحاضرين، مثلما قام بذلك منطق "أرسطو" لعلم وثقافة عصره. ومن جهة الفروع كون المنطق الأرسطي شمل بناء موحدا لمضمونات كل من الذوق الفطري والعلم اللذين سادا عهده، غير أن طريقة التوحيد – من وجهة نظر ديوي- لا ينبغي أن تكون هي نفسها التي اتبعها "أرسطو"[108].

وقد بين لنا "ديوي" وجه الحاجة إلى هذا المنطق الذي يجب أن يكون مزدوج الاتجاه في تأكيده على التوحيد بين الذوق الفطري والعلم بحيث أن "... حاجتنا اليوم [...] إلى منطق موحد يشمل بنظرته حركة الانتقال في الاتجاهين معا بين الذوق الفطري والعلم"[109].

---

(106) جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ص.228.

(107) جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.189.

(108) المصدر نفسه، ص.189.

(109) المصدر نفسه، ص.189.

III- إصلاح المنطق

إن الدعوة التي يوجهها "ديوي" لإصلاح المنطق تنبعث من الخلفيات المشكلة لمواقف الفلاسفة والمناطقة تجاه موضوع المنطق وغرضه. وهـذه المواقف تمثل الأرضية التي ينطلق منها "ديوي" لتأسيس منطقه، حيث أن المواقف هذه زادت من اللبس والاضطراب الذي يسود النظريات المنطقية، ويمكن تصنيفها -أي المواقف- إلى موقفين إثنين هما:

الموقف الأول: ينظر إلى المنطق على أنه تام ومكتمل مثلما وضعه "أرسطو" وتمسكت به الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى، وليس من ثم في وسعنا أن نضيف إليه شيئا أو نطوره ومن هؤلاء "كانط" و"بروشار" "Brochard". فـ"كانط" رأى أن المنطق لم يتمكن من التقدم خطوة واحدة منذ "أرسطو"، وأنه كان في ظاهره مغلقا ومكتملا.

أما "بروشار" فلم يتردد في وصف المنطق بأنه علم جاهز وأن عصر الابتكارات قد انسد في وجهه[110].

ولا يُخفي "ديوي" موقفه السلبي من هذا الموقف حيث وصف أصحابه بالقلة إذ قال: " قليلون هم اليوم الذين يرددون قول "كانط" عن المنطق إنه منذ أرسطو لم يجد ما يحفزه إلى الرجوع خطوة واحدة، [...] ولم يكن في مستطاعه أن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام، حتى إنه [...] ليمكن اعتباره تاما ومكتملا"[111]. وحتى وإن كان هذا الموقف صحيح نسبيا، باعتبار أن المنطق بقي بقعة جرداء في بستان المعرفة طيلة ألفي سنة[112] إلا أن هذا لم يمنع ظهور موجات النقد التي صوبت سهامها لإظهار معايب وسلبيات المنطق الأرسطي.

أما **الموقف الثاني**: فقد سعى لما تبين له من عيوب في المنطق التقليدي، إلى تجديد المنطق بإضافة أجزاء من المنطق الاستقرائي، ومن هؤلاء "جون ستيوارت

---

[110] روبير بلانشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**، ترجمة، خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.1، 1980م.، ص.9.

[111] جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.168.

[112] هانز رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، ص.192.

مل". وكان ذلك نتيجة الشعور بالحاجة إلى ملاءمة مناهج العلم الحديث، غير أن محاولات أصحاب هذا الموقف ومراجعاتهم لم تكن كافية، بل الأكثر من ذلك أنها تشبثت بالصور التقليدية للمنطق البرهاني. ويصور لنا "ديوي" موقفهم بقوله: "وأولئك الذين قد وجهوا النقد المنظم إلى النظرية التقليدية مثل جون ستيوارت مل والذين حاولوا أن يبنوا منطقا يتمشى مع الإجراءات العلمية الحديثة، قد تساهلوا في قضيتهم تساهلا خطيرا حين أقاموا بناءاتهم المنطقية في نهاية أمرها على نظريات نفسية ردّت الخبرة إلى حالات عقلية وما بينها من روابط خارجية بدل أن يقيموها على ما يجريه البحث العلمي فعلا في طريق سيره"[113].

فحتى هؤلاء في نظر "ديوي" لم يدركوا حقيقة ما ينبغي أن يتجه إليه المنطق ليساير مقتضيات البحث العلمي، وسبب ذلك ردّهم الخبرة وفهمها على أساس سيكولوجي بحيث تُعيّن طبيعة الحقيقة كما فهمتها المدرسة التجريبية الإنجليزية وفق طريقة نفسية وكما تتبدى للوعي أو للشعور وللخبرة والمعرفة[114].

الواقع أن أقل ما يمكن أن يقال عن موقف "ديوي" هنا، أنه غامض وغير واضح، إذ هو نفسه سيعود إلى تناول المنطق من زوايا نفسية، فكيف يعيب على فلاسفة النزعة الاختبارية موقفهم هذا في حين يسلم هو به؟ فهل يرجع الأمر إلى الفارق الزمني بينه وبينهم ؟أين نجد الدراسات السيكولوجية في عهده قد عرفت تقدما كبيرا، وأخذ هو ببعض ما جاءت به المدرسة السلوكية، في حين أن علم النفس لم يكن علما مستقلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي في عصر التجريبية الإنكليزية.

لكن إذا كان ما تحقق من إضافات في المنطق غير كاف، وتم الاتفاق على مهاجمة نوعي المنطق: القياسي أو منطق البرهان والاستقرائي أو منطق الكشف[115]. فكيف يكون الإصلاح في المنطق يا ترى؟ ويجيبنا "ديوي" عن هذا السؤال بقوله: " فإذا كنا نطالب بإصلاح المنطق، فنحن إنما نطالب بنظرية موحدة

---

[113] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص ص.168، 169.

[114] Emmanuel Leroux, **Le Pragmatisme Américain et Anglais**, (Étude Historique et critique), Éditions librairie Félix Alcan, 1923, P.142.

[115] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.229.

للبحث، نستطيع بفضلها أن نجعل الطريقة المعتمدة في البحث التجريبي الإجرائي التي هي طريقة البحث العلمي، نجعلها في متناول أيدينا إذ نحن بصدد تنظيم مناهجنا المعتادة التي نستخدمها كلما تناولنا موضوعا مما يقع في ميدان الذوق الفطري"[116].

فالتعريف الذي يمكن أن يستشف للمنطق -عند ديوي- هو أنه "نظرية في البحث"[117]، والمقصود بـ"البحث" هنا:" التحويل المنضبط أو الموجه لموقف غير متعين تحويلا يجعله من التعيّن في صفاته المميزة له وفي علاقاته الداخلة بين أجزائه بحيث تنقلب عناصر الموقف الأصلي لتصبح كلا موحدا"[118].

وهذا يفيد أن الإنسان لا يشرع في التفكير، إلا حينما تصادفه مواقف مشكلة أو مشاكل، فينهض تفكيره باحثا لها عن حلول، وبذلك يتبدل الموقف من اللا-تحديد إلى التحديد، من الإشكال إلى الحل ومن الغموض إلى الوضوح "وطريقة البحث التي نريدها في هذا الميدان هي طريقة تنتهي بنا إلى نتائج، وتؤدي بنا إلى تكوين اعتقادات واختبار صدقها"[119].

فـ"البحث" كطريقة لتكوين الأحكام والاعتقادات هو المعيار والمحك على صحتها بما تقرره النتائج التي تفضي إليها، فإن ساعدتنا على إخراج الموقف من الإشكال إلى الحل كانت مؤدية إلى الغرض وإذا لم تكن كذلك، كانت عامل إخفاق وتوتر، وتعود الفائدة في طريقة البحث هذه إلى أمرين:

أولهما: أنه يُمكّننا من إيجاد حل لإشكالية العلاقة بين الحكم والقضايا.

ثانيهما: أنه يُمكّننا من عرض صور القضايا عرضا متسق الأجزاء بخصوص العلاقة بين الإدراكات في مجال المشاهدة من جهة وفي مجال التصور العقلي من جهة ثانية[120].

---

(116) جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.192.

(117) يشير زكي نجيب محمود إلى أن لكلمة "بحث" "Enquête" أو "Inquiry" معنى خاصا وتمنى أن يوفق إلى لفظة عربية تميزها عن كلمة البحث بمعناها المألوف والدارج.

- جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، مقدمة المترجم، ص.12.

(118) جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.200.

(119) المصدر نفسه، ص.192.

(120) المصدر نفسه، ص.48.

إننا حينما ننظر إلى "البحث" على أنه تلك الطريقة التي تجعل من النتائج اختبارات وعمليات إجرائية للدلالة على صدق القضايا، يتجلى لنا بوضوح الطابع البراغماتي لهذه النظرة، على الرغم من أن "ديوي" لم يشر بصراحة إلى كلمة براغماتية في كتابه: "**المنطق نظرية البحث**" وهو أهم كتاب له في المنطق[121]،غير أن مؤلفه براغماتي في صميمه من البداية إلى النهاية. ويرجع سبب عدم استخدام كلمة البراجماتية -حسب ديوي نفسه- إلى مخافة سوء الفهم والتأويل غير السليم للكلمة، حيث يقول: "... فأقل ما يقال هو أنه قد تجمع هذه الكلمة [أي البراغماتية] من سوء الفهم ومن المجادلات العقيمة نسبيا ما جعلني أوثر أن أجتنب استعمالها"[122].

حقيقة إن انتشار وذيوع كلمة البراغماتية، نتج عنه سوء فهم وإدراك لمعناها الحقيقي، وهو الأمر الذي جعل "بيرس" يستعيض عنها بكلمة "البراغماطقية" "Pragmaticism"، واستبدلها "ديوي" بـ"الوسيلية" أو "الأداتية" ومن ثم عُرِف منطقه بأنه تجريبي وأداتي (وسيلي) أو حتى أنه منطق للاستعمال "Logic for use". وقد اعتبرت "الوسيلية" في جوهرها نظرية منطقية من جهة كونها تبحث عن الصور المنطقية التي تعتمد كوسائل تحقق التوازن للكائن البشري في علاقته مع محيطه. وجاء تعريف "ديوي" لها وفق هذا المنظور: "فالوسلية هي محاولة لتكوين نظرية منطقية دقيقة للمدركات العقلية والأحكام والاستنباطات في شتى صورها، وذلك عن طريق البحث أولا في الكيفية التي يؤدي بها الفكر وظيفته في التحديد التجريبي للنتائج المستقبلة"[123].

إذن فالنظرية المنطقية عند "ديوي" لا تفصل بين مادة الفكر وصورته، والصور المنطقية لا تستنبط إلا من الخبرة، وتكون الخبرة نفسها هي معيارها الرئيسي في تأكيد صحتها وصلاحيتها، واستخلاص الصور المنطقية لا يكون كذلك في صياغتها على شكل قواعد منطقية مجردة لا صلة لها بالواقع

---

(121) كتب جون ديوي في المنطق مجموعة من المؤلفات هي: "دراسات في النظرية المنطقية" (1903) و"مقالات في المنطق التجريبي" (1916) و"كيف نفكر" (1910)، ويعد كتابه "المنطق نظرية البحث" (1938) أهمها على الإطلاق ففيه طور ووسع أفكاره في النظرية المنطقية التي قال بها من قبل.

(122) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.48.

(123) جون ديوي، نمو البراجماتية الأمريكية، ص.244.

الخِبَري، وإنما من جهة كونها أحكاما مرتبطة بمضمونها. ومن هنا ذهب "ديوي" في نظريته المنطقية إلى أن قوانين الاستنتاج تنشأ في سياق البحث العلمـــي، ويكـــون اختبارها بما تقدمه لنجاعة العلم الشاملة[124]. وأن النظرية في مذهبه الوســـيلي لا تعني أكثر من أنها وسيلة أو أداة "Tool" تساعدنا على تحليل بعض الحالات الجزئية بغرض الكشف عن أفضل صورة للفعل والسلوك[125]. هذا وإن تصور المنطق على أنه "نظرية في البحث" يصادف صعوبات، وجب التغلب عليها وإزالتها. وقد تفطن "ديوي" لها وكشف عنها، وهي على نوعين:

أولا: كيف يمكن لــ"البحث" أن ينتج صورا منطقية تصبح هي نفسها مـــا ينبغي أن يخضع له البحث ذاته.

ثانيا: إن تصور"ديوي" للمنطق بهذا الشكل يجعل مجاله متداخلا مع مجـــال مناهج البحث. و لشرح موقفه من هذين الاعتراضين يستند إلى نقطتين اثنتين هما:

1- إن جميع الأفكار الموضوعة عن طبيعة البحث المنطقي- ومن بينها فكرته ذاتها- إنما تتخذ صفة الافتراض سواء كانت مألوفة أو غير مألوفة، وعلينا بفســـح المجال للحكم عليها بعد نتائجها.

2- إن جميع البحوث القائمة في عالمنا وهي متعددة، تشكل الركن الرئيســي في كل علم وكل علم يخضع لمقتضيات البحث، وعليه فلا داعي للارتياب حيـــال تطبيق الفكرة على مجال المنطق[126].

فبخصوص الاعتراض الأول يُبقي "ديوي" علـــى رأيـــه كــــ"فـــرض" "Hypothesis" بعيد عن كل دغماطية، ودون أن يقضي في الأمر برأي حاســـم، ويطالب كل معترض بتقديم دليل على أن ما حصل من إصلاح في مناهج العلـــوم، لم يكن نتيجة معايير طبقت من خارج هذه العلوم، بل إن هذا الإصلاح جاء مـــن داخل هذه العلوم نفسها[127].

---

[124] مورتن وايت، عصـــر التحـــليل (فلاسفة القرن العشرين)، ترجمة، أديب يوسف شيش، منشـــورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975م.، ص.191.

[125] Emmanuel Leroux, **Le Pragmatisme Américain et Anglais**, P.148.

[126] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.59.

[127] المصدر نفســه، ص. ص.60-61.

إن هذا التوضيح يحتاج إلى دليل يدعم موقف صاحبه، وهو مفقـود علـى الأقل في العصر القديم، لأن العلم بمناهج ذلك العصر قائم على التخمين، غـير أن العصـور التـاريخية تزودنا بالدليل الكافي، وعن دليـل هـذه الحقبـة يقـول ديوي:"... ولكننا نعلم الشيء الكثير من مختلف المناهج التي استخدمها البـاحثون خلال العصور التاريخية؛ فنعلم أن المناهج التي تضبط العلم في عصرنا، قد نشأت في زمن حديث نسبيا، سواء في ذلك مناهج العلم الطبيعي والعلم الرياضي"[128]، فهذا التعديل والإصلاح في المناهج جاء من داخل العلوم نفسها بفضـل الاسـتخدام، والاستخدام وحده، الذي يقر صلاحيتها. وفي هذا تدليل علـى أن الإجـراءات العملية هي المقوم الأساسي لكل منهج، ويعطينا "ديوي" مثالا على ذلك يتمثـل في التقدم الذي حصل في فن التعدين، والذي نشأ بفعل العمليات التي كانت تستعمل في استخراج المعادن[129].

أما بخصوص الاعتراض الثاني المتعلق بتداخل المنطق وعلم مناهج البحـث والذي يفترض انفصالا بينهما هو عند "ديوي" زعم باطل، ذلك أن الثنائية الـتي تضع حدا فاصلا بين المنطق وعلم مناهج البحث ليست سليمة تماما، ثم إن التمييـز الذي يمكن أن نجده بينهما يكمن في أن الثاني تطبيق للأول، إضافة إلى المحـاولات التي سعى فيها أصحابها إلى التوحيد بينهما وإن أخفقت نسبيا- مثل محاولة "مل"-، فإنها لا تعد دليـلا على الفصل بينهما، وسبب إخفاقها يعود لكونها لم تنبع مـن طبيعة الموضوع ذاته. وإلى سلبية هذا الفصل المزعوم بين المنطق ومناهج البحث التي تكمن في خلفيات فلسفية، يشير "ديوي" بقوله: "...فالزعم ابتداء بثنائية تفصـل مابين المنطق وعلم المناهج لابد أن يكون مؤديا إلى تأثير مغرض في طرائق البحـث من جهة، وفي مادة المنطق من جهة أخرى"[130].

بعدما حاولنا إزالة ما قد يحيط بالمنطق كنظرية في البحث من غموض ولبس وما يمكن أن يعترضه من صعوبات، نمر إلى تقصي جذور هذا البحث ومقوماته.

---

[128] جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.61.

[129] المصدر نفسه، ص.62.

[130] المصدر نفسه، ص.60.

IV- جذور المنطق (البحث)

عرفنا أن المنطق هو نظرية في البحث، ويمكن أن نصطلح عليه بـ"بحث البحث"[131] باعتبار أن "البحث" هو مجموع العمليات الإجرائية التي تمكن الفرد الانتقال من موقف لا متعين إلى موقف متعين[132]. أما "بحث البحث" فهو تطبيق لصيرورة البحث ذاتها في استخراج ما يحكمها من آليات وطرق ساهمت في شكل مباشر أو غير مباشر في تحديد الموقف اللا-متعين[133].

إن "ديوي" لما سمّى كتابه: "**المنطق نظرية البحث**"، إنما كان ذلك بغرض معارضة النظريات المنطقية القديمة والحديثة على السواء. فقد رفض أن يكون المنطق من طراز علم التشريع السامي، أو أنه القدرة على تقرير القوانين التي يتم بمقتضاها التركيب النهائي للعالم. كما رفض أن يكون هو ما يعبر عن قوانين التدليل الصحيح بصرف النظر عما تؤدي إليه في الواقع المادي، كما أنه لا يعده ما يشكل بديلا كافيا عن ميتافيزيقا الوجود الخالص، مثلما ذهب إلى ذلك أنصار المذهب المثالي الموضوعي. ونفى أن يكون فرعا من الخطابة يعلم القدرة على المحاجة والحِجاج، وكذا فإن ما أضافه "جون ستوارت مل" من منطق استقرائي لا يفي بالغرض الذي أراده "ديوي" من المنطق[134].

كما نجده من جهة أخرى، لا يوافق أصحاب المنطق الجديد -الرمزي أو الرياضي- فيما ذهبوا إليه في نظرياتهم المنطقية، من أن المنطق معنى بالبناء الصوري للغة باعتبارها نسقا من الرموز[135]، لأنهم غالوا في الرمزية والتجريد وأغفلوا عنصر الزمان في نظرياتهم، و لم يؤكدوا على إمكان التطبيق العملي في المنطق.

إن هذه النقائص التي ضمنها "ديوي" للمنطق الرمزي هي التي جعلته يتحاشى استخدام الرموز في كتابه "المنطق نظرية البحث"، وقد أرجع خلو كتابه

---

[131] المصدر نفسه، ص.200.

[132] المصدر نفسه، ص.58.

[133] جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.200.

[134] جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ص. ص.228-229.

[135] جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.56.

من الصيغ الرمزية، لا إلى كراهيته لمثل هذه الصيغ الرمزية، وإنما ذلك يعود أساسا إلى شرطين دون تحقيقيهما، فإن عملية الرموز الصورية لن تؤدي إلا إلى تقوية الأخطاء، والاعتقاد بأنها تكتسب في ظاهرها صورة العلم الصحيح وهذان الشرطان هما: " الحاجة إلى تهذيب نظرية عامة في اللغة لا تفصل بين الصورة والمادة، وثانيا إلى أن قيام مجموعة وافية من الرموز يتوقف على ما يسبق ذلك من إقامة أفكار سليمة عن المدركات العقلية والعلاقات التي نرمز إليها بتلك الرموز "[136].

إذن بناء على ما تقدم، فإن مهمة المنطق الأساسية هي البحث في علاقة الفكر بالواقع من حيث هما كذلك، وهي علاقة في نظر "ديوي" لا تتسم بالانفصال بل بالترابط الوثيق، وإنما خُيِّل للمناطقة بعد فصلهم لقوانين الفكر عن الواقع أن قوانين المنطق متعالية عن الواقع وأنها أصل له، والحقيقة أنه لو عدنا لأنفسنا ونظرنا كيف نفكر، فإن تفكيرنا محكوم بأشياء هذا الواقع[137].

وعلى هذا يقر "ديوي" أن منشأ قوانين المنطق-الذي هو البحث- هو الخبرة، ومن هنا كان لزاما علينا أن نتتبع نشأة هذا البحث والجذور التي انبثق منها.

إن اعتبار الخبرة أساسا يقوم عليه المنطق فكرة سبق أن أكدها "بيرس" حينما قال: "إن الخبرة اليومية التي تؤثر في عقل الإنسان وتنطبع عليه في كل ساعة من حياته لا يمكن الشك فيها [...] هذا هو المصدر الأساسي الذي يحق للمنطق أن يؤكده"[138] ويكون "ديوي" قد استقى فكرته عن انبثاق المنطق من الخبرة من "بيرس"، بحكم التأثير الذي مارسه هذا الأخير، ليس على "ديوي" فحسب بل على "جيمس" والبراغماتيين الآخرين باعتباره مؤسس الفلسفة البراغماتية ورائدها. و"ديوي " نفسه مدين له بكثير من الأفكار والمفاهيم التي أخذها عنه، وأشار في أكثر من موضع إشارات صريحة إلى فضله عليه فيما استعاره منه.

---

(136) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص. ص.48-49.

(137) أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص.110.

(138) عزمي إسلام، المنطق الصحيح لتشارلز ساندرز بيرس، ص.154.

غير أن القول، بأن الخبرة مصدر للتفكير المنطقي يحتاج إلى تمحيص وتوضيح ذلك بالتنقيب عن الجذور الأولى المكونة له. هذه الجذور في تصور "ديوي" تنحصر في جانبين هما: الجانب البيولوجي والجانب الثقافي.

1 – الجانب البيولوجي:

المقصود به، أن المنطق يستمد خصائصه من الطبيعة أي من أسس البحث الطبيعية البيولوجية، ذلك أن الناس يستخدمون أثناء عملية البحث أعضاءهم البيولوجية من آذان وأعين ورؤوس. ومن ثم كانت التكوينات البيولوجية شروطا لازمة للبحث، سواء كانت هذه التكوينات أعضاء حسية كالعين، أو أعضاء حركية كاليد أو أعضاء مركزية كالدماغ[139].

وليس الغرض من الرجوع إلى التكوين البيولوجي للكائن وأثره على عملية البحث هو من قبيل إثارة مشكلة إبستمولوجية أو ميتافيزيقية تتعرض لعلاقة النفس بالجسد، بل الغرض كيف نتبين أن التكوين البيولوجي ووظائفه يمهد الطريق ويؤدي دوره في عملية البحث.

وأهم نقطة يستند إليها "ديوي" في تأكيده على أهمية الجانب البيولوجي في عملية البحث هي "الاتصال" "continuity" وهي فكرة أخذها عن "بيرس"، ورأى أنه كان أول من أشار إلى أهميتها، حيث يقول عنها:" وأرى أن أنبه [...] تنبيها خاصا إلى مبدأ الاتصال بين أطراف البحث وهو مبدأ لم يلحظ خطره من قبل، فيما أعلم إلا "بيرس" وتطبيق هذا المبدأ يهيئ وسيلة لعرض الصور المنطقية عرضاً تجريبياً"[140]. غير أن بعض الدارسين لفلسفة "ديوي"، ومن بينهم "دونالد أ. بيات" "Donald A. Piatt"، يذهبون إلى أن مبدأ الاتصال لا يعود إلى "بيرس" بقدر ما يعود إلى "ج.و.ف.هيغل" "G.W.F Hegel" (1770-1831م)[141] الذي وقع "ديوي" تحت تأثير فلسفته المثالية في بداية حياته الفكرية.

---

[139] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.88.

[140] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.47.

[141] Donald A. Piatt, Dewey's Logical Theory, in P. A. Schilpp, The Philosophy of John Dewey, P.107.

إن معنى الاتصال يوضحه لنا نمو الكائن الحي وتطوره، إذ ليس المقصـــود أن نحدد الطريقة التي يتم بها البحث عن طريق وضع تصورات عقلية مقدما، بل فيمـــا ينشأ من اتصال بين طرفي البحث ضمن نمو الكائن في تعامله مع بيئتـــه الطبيعيـــة. وعلى هذا فإن تطبيق مصادرة الاتصال على المنطق كفيل بأن يفســـر الخصـــائص المتميزة، التي تميز مادة المنطق، ليس من جهة استحداث قـــوة أو ملكـــة جديـــدة كالعقل أو الحدس، ولكن في اعتبار أن هذه الخصائص تنشأ من مناشط بيولوجية.

والواقع أن هذا الأمر، جعل "ديوي" يندهش لموقف المناطقة "المتنـــاقض" في رفضهم من جهة لكل ما هو خارق للطبيعة، وفي إقرارهم بالعقل أو بالحـــــدس القبلي في ميدان النظرية المنطقية من جهة ثانية، مع أنهم ملزمون أكثر من غـــيرهم بمراعاة الاتساق في مواقفهم عن المنطق مع اعتقاداتهم في مجالات أخرى[142]. لذا فإن "على المنكر لما هو خارق للطبيعة تبعة فعلية، وهي أن يبين كيف يرتبط الجـــانب المنطقي بالجانب البيولوجي ارتباطا يمتد ســـيره في خطـــوات متصـــل بعضـــها ببعض"[143].

ويورد "ديوي" رأي "رنيانو" "Rignano"، صاحب كتاب "ســـيكولوجية التفكير" "**The Psychology of Reasonning**"، ليدعم به موقفه في أن جـــذور البحث تكمن في الأساس البيولوجي، لكن دون أن يوافقه على طريقة معالجتـــه في البحث عن الأساس البيولوجي للتفكير. ويتلخص رأي "رنيانو" في أن كل كـــائن عضوي يجاهد ليبقى على حالة مستقرة، مستدلا في ذلك بنشاط الكائنات العضوية الدنيا التي تدل على أن المناشط الناشئة عن اضطراب حالتها القائمة، تميل نحو إعادة الحالة السابقة المتسمة بالاستقرار[144].

فلئن كان التفسير واحدا عند كل من "رنيانو" و"ديوي" بخصـــوص أهميـــة العامل البيولوجي في التفكير، إلا أن "ديوي" لا يقول باستعادة لحالة سابقة مستقرة ثابتة، يتصرف من خلالها الكائن إزاء حالة جديدة تتصف بالاضطراب، وإنما تنشـــأ

---

[142] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص. ص.89-90.

[143] المصدر نفسه، ص.90.

[144] المصدر نفسه، ص.94.

علاقة -وليس تماثل بين حالتين- فيها تغير يشمل كلا من الكائن الحي وبيئته، وهو تغير متجدد لا ينتهي." فالحاجة تظل عاملا ثابتا، لكنها تغير في مضمونها، ومع هذا التغير في مضمون الحاجة ينشأ تغير في مناشط الاستكشاف والبحث، ثم هذا التغير الأخير يستتبع بدوره تغيرا في سد الحاجة أو إشباعها"[145].

إن حاجة الإنسان إلى الغذاء ظلت واحدة على مدى الزمان، لكنها في انتقال الإنسان من حال إلى حال، عرفت تغيرات في طرق سد هذه الحاجة من الصيد إلى الزراعة إلى الطهي إلى تطوير صناعة للغذاء وهكذا.

إذن، تفكير الكائن البشري محكوم بالحاجة التي تحدث فيه توترا، يدفعه هذا التوتر إلى استخدام طرق ووسائل الاستكشاف لتلبية تلك الحاجات وسدها، وتقاس نجاعة هذه الطرق بمقدار ما تحققه من إشباع، فإن كانت مؤدية للغرض تم الاحتفاظ بها وإلا عزلت وشرع في البحث عن وسائل أخرى أكثر نجاعة. من هنا تكون نقطة البدء في التفكير هي المصاعب التي تعترض سبيل الكائن و"ديوي" يؤكد على هذا بقوله: " فالناس في حالتهم الفطرية لا يفكرون عندما لا تكون أمامهم متاعب يواجهونها وصعوبات يغالبونها ليتغلبوا عليها"[146].

يمكننا أن نضع توضيحا لهذه النقطة في الشكل الآتي:

حالة أولى (اضطراب) ← توتر ← طرق استكشاف ← إزالة الاضطراب ← حالة جديدة (إشباع) = توازن الكائن مع بيئته.

أي أن الكائن في تفاعله مع البيئة يصادف موقفا غير محدد أو حالة يسودها الاضطراب يولد لديه توترا، هذا الأخير يدفعه إلى البحث عن الطرق التي تمكنه من إزالة الاضطراب وحينما يبلغ هذه النهاية (الغاية) يصل إلى حالة مغايرة للحالة الأولى ويحصل من خلالها الكائن على توازن مع محيطه.

ليس هناك من تنافر بين عنصري التفاعل -الكائن والبيئة-، إنما هناك تكامل بينهما، من جهة ما يحدثه الكائن من تغير في البيئة بما يتطلبه سد حاجاته وإشباعها،

---

(145) المصدر نفسه، ص.95.

(146) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.237.

ومن جهة ثانية ما تحدثه البيئة من تأثيرات يخضع لها الكائن ويتكيف معها لتحقيق التوازن المنشود. وفي هذا ما يؤكد الطابع التجريبي لعملية البحث دون نفي أو حذف للعامل الذاتي الذي يتدخل من خلال انتخاب الوسائل الملائمة في استجابة الكائن للمثير الذي يحدثه المحيط، ويبرز هنا كذلك التكامل الموجود بين المنطق والخبرة، فمن ناحية المنطق نجد أن نشأة التفكير تلقي ضوءا على المنطق الذي ينبغي أن يكون منهجا يرشد الخبرة إرشادا بصيرا [147]. ومن ناحية الخبرة فيما تدلنا "على أن ثمة بعض أنواع من التفكير لا تؤدي إلى شيء ما [...] على حين أن أنواعا أخرى غيرها قد برهنت في الخبرة الصريحة الظاهرة على أنها توصلنا إلى كشوف مثمرة دائمة"[148].

إن ما سبق ذكره عن أهمية الجانب البيولوجي كعامل مهم وجذر أساسي من الجذور التي تفسر لنا قيام البحث في الوجود الفعلي، وهو ضمن النظرة الطبيعية التي يأخذ بها "ديوي" في فهمه لموضوع المنطق، تطرح أمامنا إشكالا، هو: كيف أنتج السلوك العضوي بحثا مقننا مضبوطا؟ وكيف أنتج كذلك موازنة بما فيها من تباين وتعاون بين عمليات المشاهدة وعمليات التصور العقلي؟[149].

إن توضيح هذا الإشكال هو ما سيتم التعرض إليه في الجانب الثاني أو الجذر الثاني من جذور البحث، ألا وهو الجانب الثقافي.

2- الجانب الثقافي:

عرفنا فيما سبق أن الجانب البيولوجي يشكل أحد شقين من خلال تعامل الكائن مع بيئته المادية، بحيث تكون استجابته للبيئة الطبيعية التي يحيا فيها وبوساطتها على مستوى بيولوجي، كأن يغمض عينيه عند زيادة الضوء أو استعمال يديه في رفع الأشياء وتحركيها، فإن كان هذا الجانب مهم إلا أنه لا يعد الوحيد في تفاعل الإنسان مع محيطه. فالإنسان بحكم إجتماعيته يتعامل كذلك مع بيئة اجتماعية وهو كائن اجتماعي -بتعبير أرسطو- فيدخل مع غيره من بني جنسه

---

[147] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.237.

[148] المصدر نفسه، ص.233.

[149] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.110.

في علاقات اجتماعية، تيسر له سبل التكيف مع بيئته المادية، فتراه يستخدم الصوت في الكلام والاتصال، ويؤلف الموسيقى للاستمتاع ويشعل النار للدفء والطهي ويحدث الضوء للقيام بالأعمال واللهو الاجتماعي[150].

من هنا تتداخل البيئة الطبيعية مع البيئة الثقافية[151]. الأولى باعتبارها بيئة معطاة كمادة خام يتفاعل معها الإنسان بما زودته به الطبيعة من أعضاء لأجل سد حاجاته. أما الثانية فتكمن فيما ينشئه الفرد الإنساني من فنون وصناعات ونظم اجتماعية وتقاليد، قصد تطوير أدوات ووسائل تلبية الحاجات ونقلها بأدوات ثقافية. ومن المفيد الإشارة أن لا تعارض بين البيئتين عند "ديوي" فهو يوّحد بينهما عن طريق مبدأ التفاعل في الخبرة والتعارض قد يفهم من جهة السذاجة والنضج، البيئة المادية عبارة عن خبرة أولية ساذجة أما البيئة الثقافية فهي خبرة مكتملة ناضجة.

إن ما يعنينا من تفاعل بين البيئتين الطبيعية والثقافية، هو هذا التحوير الذي يدخل على سلوك الكائن العضوي بفعل هذا التفاعل، فيفسر لنا كيف امتاز هذا السلوك بخصائص عقلية، تمكننا من تتبع منشأ وسير البحث، أو كما يقول "ديوي": " فالتحوّل من سلوك عضوي إلى سلوك عقلي تحولا يتسم بخصائص منطقية، هو نتيجة لحقيقة قائمة وهي أن الأفراد يعيشون في بيئة ثقافية، فيضطرهم هذا العيش إلى الأخذ في سلوكهم بوجهة النظر التي تقتضيها العادات والمعتقدات والنظم والمعاني والمشروعات التي هي – نسبيا على الأقل- متصفة بالشمول والموضوعية"[152]، وإن أخذ الأفراد في سلوكهم بما تقتضيه البيئة الاجتماعية في عاداتها ونظمها ومعانيها ومعتقداتها، لا يتم إلا من خلال عملية النقل

---

(150) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.114.

(151) يقصد ديوي بالبيئة الطبيعية المادية تلك الظروف التي تكون سببا في تقوية الأعمال الخاصة بالكائن الحي وإثارتها أو في إضعافها ومنعها، أو هي كل الأوضاع التي تؤثر في النشاط بحيث تديمه وتقويه أو تعترض سبيله وتحبطه. أما البيئة الثقافية الاجتماعية فهي التي تكوّن الميول العقلية والعاطفية في سلوك الأفراد أو تدفعهم إلى ألوان من الأعمال تزكي فيهم ضروبا من البواعث وتقويها، أعمال لها أهدافها ونتائجها المعينة.

– جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص ص.12-13.

(152) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.118.

والاتصال، ذلك أن "وجود المجتمع متوقف كما هو الحال في الحياة البيولوجية على عملية النقل"[153]. ولا شك في أن الوسيلة المثلى في عملية النقل تكمن في اللغة لما لها من أهمية في كسب المعرفة التي هي السبب الأساسي لما شاع حول انتقال المعرفة بين الأفراد[154].

أ- اللغة:

إن للغة مكانة خاصة ضمن البيئة الثقافية، وهي ليست عنصرا من عناصرها فحسب بل إنها في ذاتها نظام ثقافي بين كثير من النظم[155]. وهي في أساسها:

1- أداة تنتقل بها سائر العادات والنظم.

2- متواجدة في صور المناشط الثقافية ومضمونها.

3- تتميّز بتركيب خاص لكونها قابلة للتجريد باعتبارها صورة من الصور وقابليتها للتجريد تعني تحولها إلى رموز، هذا التحول إلى رموز يعتبره "ديوي" "أعظم حدث في تاريخ الإنسان و[من]دونه لا يتيسر أي تقدم فكري"[156].

حينما أخذ "ديوي" من البيئة الثقافية اللغة كنموذج، إنما ليحاول بواسطته كشف التحول الذي يحصل من مرحلة بيولوجية إلى مرحلة ثقافية تنطوي في ثناياها على جذور التفكير المنطقي، ومن هنا جاء فهمه للغة على أنها ما يقصد بالكلام منطوقا كان أو مكتوبا وتشمل زيادة على الكلام الإشارات الجسدية، الشعائر والطقوس والنصب ومنتجات الفنون الصناعية والفنون الجميلة[157] وغيرها، فالآلة مثلا نعدها ضربا من اللغة وهي ليست شيئا ذو خصائص مادية فقط وإنما تقول شيئا لمن يفهم كيفية استعمالها وما يترتب عنه من نتائج، ولذلك فالآلة الحديثة قد لا تعني ولا تقول شيئا للإنسان البدائي.

يمكننا القول أن إيراد "ديوي" للغة كنموذج يشترطه للبيئة الثقافية، إنما القصد منه أمرين اثنين هما:

---

[153] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.3.

[154] المصدر نفسه، ص.11.

[155] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.118.

[156] جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.177.

[157] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.119.

1- أنها نوع من السلوك بيولوجي في خصائصه، ناشئ عن تسلسل طبيعي من مناشط عضوية.

2- أنها تضطر الفرد الالتزام بوجهة نظر سائر الأفراد.

لذلك عدت مشروعا مشتركا بين الأفراد، فهي وسيلة تفاهم تقيم بينهم شيئا مشتركا، وبها يشتركون في إحراز الأشياء عن طريق تماثل حاجاتهم ومطامحهم، و بقدر ما يكون لها هذا الاشتراك تكون موضوعية وعامة بين مستخدميها.

ب- مكونات اللغة:

تتكون اللغة من كائنات مادية هي الأصوات أو العلامات المخطوطة على ورق أو هي معبد أو تمثال أو مغزل، لكن هذه الأشياء -في نظر "ديوي"- وهي مادية لا تؤدي وظيفتها حينما يفهم أنها وسائل للتفاهم، "وإنما تؤدي عملها بفضل قدرتها على التمثيل، أي في قدرتها على أن تكون ذات معنى"[158]. فليس إذن ما يميز اللغة مكوناتها المادية وإنما فيما تؤديه من قدرة على تمثيل الأشياء حتى يصبح لها معنى أي في قدرتها الدلالية. والمعنى هنا يتحدد باتفاق الأفراد ضمن نشاطهم، فيكون لهذا النشاط صلة بالنتائج المحققة في الوجود الفعلي وأثرها على السلوكات، ومن ثم فإن "ديوي" لا ينظر إلى اللغة بمعزل عما تؤديه في حياة الإنسان، وإنما ينصب نظره بالدرجة الأولى على وظيفتها الأساسية كطريقة استعمال وما ينتج عنها من آثار في المناشط المتعددة. "... فالصوت أو الترقيم ذو الوجود المادي لا يصبح جزءا من "لغة" إلا بفضل قوته في الآداء"[159].

وعليه فإن "ديوي" يأخذ من المعاني المعطاة للغة في الدراسات الحديثة الجزء الخاص بـ"الاستعمال" "Pragmatics"، دون إنكار للأجزاء الأخرى[160]،

---

[158] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.120.

[159] المصدر نفسه، ص.122.

[160] تصنف الدراسات اللغوية الحديثة إلى ثلاثة أجزاء هي: البناء اللفظي Syntax، الاستعمال Pragmatics والدلالة Semantics.

- زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة-بيروت، ط.3، 1987م.، ص.204.

وما أخذه بهذا الجزء إلا تدعيما لموقفه في أن جذور المنطق والبحث تكمن في المناشط البيولوجية في تفاعلها مع عناصر البيئة الثقافية.

ذلك أن اللغة نشأت في أول أمرها كوسيلة للتفاهم ثم خلقت على الأشياء قوة دلالية وقوة في استدلال بعض الأشياء من بعضها الآخر[161].

أما عن نشأة الرموز فإن قيامها كان نتيجة لتداخل الألفاظ في اللغة العادية أو الجارية التي يستخدمها الناس في حياتهم اليومية، فنشأت لغة علمية أو فنية تختص بميدان دقيق من ميادين البحث العلمي، وهي لغة رمزية اصطنعت خصيصا للتخلص من اللغة العادية التي كثيرا ما يسودها الغموض والالتباس وتعدد المعاني للكلمة الواحدة.

لئن كان "ديوي" قد أشاد بموقف الفلاسفة اليونان لما أدركوا أن المنطق تولد عن اللغة، في قوله: "...وإن يكن من الحق أن المنطق قد ظهر إلى الوجود-حين أدرك اليونان اللغة على أنها الكلمة المجردة (اللوغوس)- وكان إدراكهم ذاك مصحوبا بما يلزم عنه وهو أن اللغة إنما تنطوي على بناء نسقي من معاني منظمة"[162]، لكنه يحملهم عيبين وقعوا فيهما، وهما:

أولا: الفصل الذي أقاموه بين صور التفكير العقلي وبين الإجراءات العملية والحقيقة أن هذه الأخيرة هي منشأ المعاني ثم إن فصلهم هذا أعطى للعقل كيانا قائما بذاته.

ثانيا: الاقتباس الذي أخذوه عن البناء الطبقي للمجتمع اليوناني، فنتج عن ذلك أن جاءت درجات المعرفة ومراتب الطبيعة مرآة لنظامهم الاجتماعي[163].

بوجه عام، فإن الدور الذي لعبته اللغة في تحويل السلوك، من سلوك قائم في أساسه على مناشط بيولوجية إلى سلوك منطوي على ذكاء، متميز بخصائص إذا ما صيغت وجدناها منطقية في أصلها. أي أن دور اللغة كان بعديا حصل في مجرى التطور وأضاف إلى الخبرة بعدا ثقافيا، والى هذا أشار "ديوي" قائلا: "...فاللغة لم

---

[161] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص. ص.133-134.

[162] المصدر نفسه، ص.137.

[163] المصدر نفسه، ص.137.

تكن هي التي خلقت مشاركة الأفراد في أمورهم، غير أنها حين ظهرت مرحلة عليا في مجرى تطور خارجة خروجا طبيعيا من صور سبقتها للنشاط الحيواني، كان رد فعلها هو تحويل تلك الصور والضروب التي كان السلوك الجماعي يجيء على غرارها، تحويلا يضيف إلى أبعاد الخبرة بعدا جديدا"[164].

بإمكاننا أن نجمل أثر الجانب الثقافي في إضفاء الصفة المنطقية على سلوك الكائن في العناصر الآتية:

1- الثقافة متميزة بما تتضمنه عن الطبيعة، وهي شرط لقيام اللغة ونتيجة لها في وقت واحد. نتيجة لها مادامت هي الوسيلة الوحيدة للاحتفاظ بالمعارف والمهارات والعادات ونقلها إلى الأجيال و شرط مادامت المعاني ودلالات الحوادث مختلفة باختلافات الجماعات الثقافية.

2- إن المناشط البيولوجية، كالأكل والشرب والبحث عن الطعام وعن الجنس الآخر تكتسب صفات جديدة أو بالأحرى صفات ثقافية. فالأكل يتحول إلى أعياد واحتفالات والبحث عن الطعام يصبح فن الزراعة وتبادل السلع، ولقاء الجنس الآخر يتحول إلى نظام للأسرة أو يبيح أنواعا أخرى من الاتصال الجنسي.

3- بغض النظر عن قيام الرموز والمعاني، فإن نتائج الخبرة تظل حبيسة ما يحدث في الكائن العضوي من تغيرات، وبقيام الرموز نتمكن من استرجاع الماضي وترقب المستقبل بقصد، بالمعنى الذي نستطيع معه خلق تشكيلات جديدة من العناصر المختارة من الخبرة فنضفي عليها طابعا عقليا منطقيا.

4- المناشط البيولوجية تنتهي بأفعال نتائجها واقعة الحدوث، وبإمكاننا أن نستعرض نوع النشاط بما يترتب عليه من نتائج ويتمثل ذلك في صور رمزية. وهذا يعني تجنيبنا الوقوع في نتائج النشاط السلبية، أو العدول عن القيام بالفعل لمثل هذه الحالات، أي أن غرض المناشط البيولوجية في صورتها الرمزية هو ترقب المستقبل.

نتيجة هذا كله، ولما يطرأ على سلوك الكائن من تحولات، من سلوك يتصف بخصائص بيولوجية إلى سلوك يتميز بدلالات ثقافية، تبرز الصور الأولية للتدليل

---

[164] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.137.

العقلي وبروزها تشد انتباه الإنسان إليها، وتتحول إلى شروط منطقية معلنة عن نفسها بعدما كانت في الخفاء، فتظهر إلى الوجود نظرية في المنطق كيفما كان نوعها[165]، تستبعد عنها صفة الكمال وتبقى خاضعة للنسبية وللتطور، بفعل تطور عمليات البحث ذاتها.

إن ما نخلص إليه بصدد موقف "ديوي" من أصل المنطق ومنشئه، أنه ينظر إلى هذه المسألة من زاويتين هما:

1- الجذور التي انبثق منها المنطق.

2- المعايير التجريبية التي طبق بها.

المنطق في نظره لم يكن "مسألة ذات أهمية إنسانية عميقة خطيرة الشأن، إلا لأنه قام على قواعد تجريبية و طبق على نحو تجريبي كذلك"[166]. ولأنه قام على أساس تجريبي فقد اتجه "ديوي" إلى بحث مزدوج عن الأساس: فمن جهة نقّب في الخلفيات الفكرية التي نشأ عنها المنطق، وهنا قام بتحليل المنطق التقليدي والظروف البيئية التي ظهر فيها. ومن جهة ثانية أماط اللثام عن الجوانب البيولوجية والثقافية التي يصدر عنها المنطق، ليؤسس بذلك منطقا أداتيا.

ترى إلى أي مدى استطاع "ديوي" أن يؤسس لمنطلق إبستمولوجي جديد في المنطق ؟ وما هي حدود وغايات ذلك؟

---

[165] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص. ص.134-135.

[166] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.236.

الفصل الثالث

مجالات البحث الإبستمولوجي لمنطق الخبرة عند "ديوي"

I- مراحل البحث ومقوماته

1- مراحل البحث

2- مقومات البحث

أ- الشك؛ ب- الاعتقاد والمعرفة

II- خصائص المنطق

1- خاصية ديمومة التقدم

2- خاصية الإجرائية العملية

3- خاصية الشرطية الافتراضية.

4- خاصية الطبيعية.

5- خاصية الاجتماعية.

6- خاصية الاستقلالية الذاتية.

III- النظرة الأداتية للحكم

1- مفهومه

2- مكوناته

أ- مفهوم الحكم؛ ب- موضوع الحكم؛

جـ-محمول الحكم؛ د-رابطة الحكم

IV- المفهوم الوظيفي للحقيقة

1- إشكالية التصور الفلسفي للحقيقة عند البراغماتيين

أ- تصور"بيرس"؛ ب- تصور"جيمس"؛ جـ- تصور"ديوي"

2- الحقيقة والتحقيق

3- نتائج التحقيق

I – مراحل البحث ومقوماته

رأينا فيما مضى أن أصول البحث عند "ديوي" تكمن في بيئة طبيعية مادية وأخرى ثقافية اجتماعية، وبيّنا كيف يحدث التفاعل بينهما ليوجد لنا في الأخير سلوك الكائن تجاه الخبرة الجزئية التي يكون فيها. وقد نخطئ إذا فهمنا أن تفاعل العنصرين يشير إلى الانفصال، بل على العكس من ذلك فهما يشكلان وحدة، فالتجربة أو الخبرة هي على الأصح الأشكال التي تأخذها الطبيعة في تفاعلاتها بين الحوادث اللاعضوية والحوادث البشرية[1].

لكي نتبين جليا هذا التفاعل، يتوجب علينا أن نسعى في تقصي الخطوات والمراحل التي نتدرج فيها أثناء عملية البحث حتى ندرك بوضوح المنطق كنظرية في البحث، فما هي هذه الخطوات؟

1– مراحل البحث:

إن البحث أو التفكير[2] يكمن في تحويل موقف -يكون موضع خبرة- من الغموض واللايقين والتنافر والاضطراب إلى موقف واضح، متماسك ثابت ومنسجم[3] فالتفكير أو البحث لا يكون إلا أمام موقف يتضمن صعوبة، يتوجب على التفكير مجابهتها وإيجاد حل لها، فيلاحظ الموقف ويتذكر ما مر به من خبرات سابقة، غير أن الحل لا يأتي دفعة واحدة، بل يمر بمراحل يحددها "ديوي" في الآتي:

1– إجراء ملاحظات عن الموقف مع تذكر ملاحظات سابقة، وهذا ما يمثل عناصر المشكل.

2– تصور الاقتراحات الممكنة لفض الموقف المشكل.

---

(1) Donald A. Piatt, Dewey's logical Theory, in P. A. Schilpp The Philosophy of John Dewey, P.106.

(2) للإشارة فإن "ديوي" يستخدم في بعض الأحيان التفكير بمعنى البحث وهو يقول مثلا: "...فالتفكير إذا عملية بحث وتحقيق وفحص للأشياء".

– جون ديوي: الديمقراطية والتربية، ص.154.

(3) John Dewey: **How We Think**, P.P.100-101.

3- الحكم على الاقتراحات عن طريق مقارنتها ببعضها أيها يقدم حلا مرضيا للمشكلة.

4- نلاحظ مدى صلاحية وقيمة الحل المقترح، بالمقارنة مع عناصر المشكلة الممثلة في الحوادث.

5- اختبار الحل المقترح عن طريق إخراجه إلى حيز الوجود وتنفيذه بالفعل، فإن ساعدنا على فض المشكل توقّف التفكير، وإلا وجب البحث من جديد عن اقتراح مناسب للموقف[4].

ويمكننا تلخيص هذه الخطوات في صياغة تسلسلية متمثلة في هذا المركب:

ملاحظة الحوادث ← تقديم الاقتراحات ← مقارنة الاقتراحات واختيار أحسنها ← النظر في قيمة الحل المقترح بالمقارنة مع الحوادث ← اختبار الاقتراح.

نستطيع أن نقارن هذه الخطوات التي وضعها "ديوي" في عملية البحث مع تلك الصيغة التي رسمها "كارل ر. بوبر" "Karl R. Popper"، في معرض حديثه عن نمو المعرفة ابتداء من حذف الخطأ، حيث التشابه بينهما كبير حول هذه النقطة، فصيغة "بوبر" تنص على ما يأتي:

P1→ TT→ EE→ P2

م1 ← ن م أو ح م ← إ.خ ← م2.

أي أن هناك مشكلة أولى، نقترح لها نظرية أو حلا مؤقتا ثم نعرضها للاختبارات الممكنة فنحذف الخطأ، ويقودنا هذا الحذف إلى مشكلة ثانية جديدة[5].

إننا لم نقصد بهذه المقارنة التأكيد على تشابه تام بين الفيلسوفين ذلك أن نقاط الاختلاف بينهما كبيرة في النزعة الفكرية والمنهج، إلا أن وجهة نظرهما إلى سير عملية البحث تبدو واحدة رغم الفارق في مجال تطبيقها.

---

(4) John Dewey, **How We Think**, P.107.

(5) كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، ترجمة، ماهر عبد القادر محمد علي، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1988م.، ص.42.

يعطينا "ديوي" مثالا بسيطا لصيرورة البحث وخطواته المذكورة آنفا، غير مهم إن كان المثال بسيطا، فهو يصور لنا رسما للبحث كمشكل يعترض الرجل العادي أو الفيلسوف أو العالم على حد سواء[6]. يفترض "ديوي" في مثاله: أن شخصا ما يسير في غابة واعترض طريقه خندق (صعوبة)، ينظر إن كان بإمكانه تخطيه بقفزة (فكرة أو اقتراح) ثم يعاين المكان (ملاحظة) فيجده واسعا (واقعة أو معطى)، ينظر إن كان بإمكانه عبور الخندق من جهة أخرى (ملاحظة)، يترك هذا الاقتراح لأنه غير ممكن، وتقع عيناه على قطعة خشب (واقعة ملاحظة) وتأتيه فكرة أو اقتراح لاتخاذ قطعة الخشب جسرا يعبر من خلاله الخندق (فكرة) فإن انتقل إلى تنفيذ الاقتراح وبلغ غايته حل الإشكال و إلا بحث من جديد عن فكرة أخرى تكون أكثر ملاءمة لتجاوز الموقف الماثل أمامه[7]. غير أن المراحل الخمس ضمن عملية البحث، وهي تمثل خطا ضروريا لميزات التفكير، وإن أطلعتنا على سير البحث والخطوات التي نتبعها في حل المعضلات التي تجاهنا من جهة فإن الأمر من جهة أخرى يتطلب منا استجلاء مقومات البحث حتى يكتمل وضوح الرؤية إلى المنطق كنظرية في البحث، فما هي هذه المقومات؟.

2- مقو مات البحث:

لا يعيش الإنسان في عالم خالي من العراقيل والصعاب، بل إنه يحيا في عالم محفوف بالمخاطر و باللاأمن[8]، فإنه يسعى بكل قواه إلى تجاوز تلك المخاطر وتخطي مغريات الطبيعة الجذابة والمخيفة في نفس الوقت وجعل اليقين والأمن مطلبين وغايتين من كل بحث معرفي يقوم به. وهنا تكمن مقومات البحث التي تبدأ بالشك فالاعتقاد فالمعرفة.

أ- الشك:

تأتي أهمية الشك من كونه يمثل بداية البحث ومقدمة له في استخلاص النتيجة والشك بهذا المعنى ليس أمرا سيكولوجيا ذاتيا كما نجده في المدرسة

(6) Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine**, P.P.175-176.

(7) John Dewey, **How We Think**, P.105.

(8) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.27.

السفسطائية أو كما مارسه "ديكارت" كحالة تتسم بالنفي والإثبات[9]، وإنما فرضه موضوعية الموقف الغامض المشكوك فيه، والذي يتطلب تحديدا وتعيينا، يدفع بالإنسان إلى افتراضات يختار فيها ما يناسبه لتحويل الموقف وتوجيهه إلى موقف يعيد له توازنه وتكيفه مع المحيط.

من هذا المنظور اعتبر "ديوي" أن "البحث والشك موصول أحدهما بالآخر"[10]. وتحديدنا لمرحلية الشك في عملية البحث كمنطلق فحسب، يجنب "ديوي" كل تهمة قد تقربه من اللاأدريين، ومن الخطأ كذلك أن نعتبر الشك خلافا لذلك فالشك في تصور "ديوي" يتصل بكفاية العمليات المستخدمة في تحقيق الطريق الذي يحول الموقف المشكل إلى موقف محلول، فبدلا من أن تكون هذه العمليات عاجزة وتشل حركة البحث، تصبح فرصا تنتهز لتحسين المناهج المقومة للبحث[11]. فالشك بهذا المعنى يتيح فرص التقدم للفكر البشري ويصير مبدءا لكل محاولة تهدف إلى تحسين مناهج البحث، ولنا في تاريخ الفكر العلمي دليل على ذلك، حيث أن الشك الذي امتد إلى ما كان يعتقد قديما أنه حقيقي وثابت، هو الذي كان حافزا على إنتاج نظريات وحقائق أكثر ملاءمة وواقعية لتفسير الظواهر تفسيرا فعليا.

إن الإقرار بأن الشك بداية للبحث وليس غاية في ذاته، يفيد أن الشك لا يكون من أجل الشك، بل الغاية منه تكمن في إزالة دواعي هذا الشك. وعن هذه الغاية يقول "ديوي": "إذا كان البحث يبدأ بالشك، فهو ينتهي بإقامة الظروف التي من شأنها أن تزيل ما يستدعي ذلك الشك، وهذه الحالة الأخيرة يمكن تسميتها بكلمتي الاعتقاد والمعرفة"[12].

ب- الاعتقاد والمعرفة:

يشكل الاعتقاد معضلة إبستيمولوجية، وإحدى النقاط التي دارت حولها مناقشات الفلاسفة البراغماتيين من جهة هل يمكن اعتباره معرفة؟ وكيف يمكن

---

[9] وهي مسألة معقدة عند "ديكارت"، إذا كان الشك ينفي الأنا أو يسلبها فهو من جهة ثانية يكون عاملا في إثباتها.

[10] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.62.

[11] جون ديوي: البحث عن اليقين، ص.220.

[12] جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ص.63.

اتخاذه كسند للتفكير والسلوك؟ يرى "ديوي" أن لكلمة اعتقاد معنى مزدوج حيث أن لفظ الاعتقاد قد يفهم بمعنيين:

الأول موضوعي، بالإشارة إلى الشيء الذي هو موضوع الاعتقاد، كحالة خارجية موضوعية مستقرة.

أما الثاني ذاتي، في الاستعمال المألوف، أي الأمر الذي يعتنقه ويؤمن به إنسان ما كحالة باطنية عقلية أو نفسية.

كما أن للفظ المعرفة معنيان:

الأول خاص: يتعلق بتفسيرها على أنها ما يتضمن شيئا ذا معنى جديدا، فيظن أن لها معنى خاصا بها غير مرتبط بالبحث، وإنما مرتبط بغاية خارجية محددة.

أما الثاني عام: ويقتضي أن أية معرفة جزئية يمكن إقامتها بغض النظر عن كونها نهاية البحث وتتخذ صفة العمومية من عدم صلتها بالبحث[13].

تفاديا لهذا الازدواج في المعنى واللبس الذي يحيط بالكلمتين، فقد استبدلهما "ديوي" بمصطلح "جواز التقرير المقبول" "Warranted Assertibility"[14] وهو يشير إلى البحث باعتباره السند الذي يجيز قبولنا لما نقرره[15] من نتائج.

فإيثاره للفظة "جواز تقرير القبول" يمكننا من جهة التخلص من الاستعمال المزدوج في كلمتي اعتقاد ومعرفة الذي قد يصاحبهما، ومن جهة أخرى فإنه يتضمن فكرة التجدد المستمرة في البحث، حيث أن "اعترافنا بأن كل النتائج الخاصة التي نتجت عن عمليات البحث الخاصة، إن هي إلا أجزاء من مشروع واحد لا ينفك يتجدد، أي أن مهمتنا إزاءها في اتصال لا ينقطع"[16].

الاعتقاد هو نهاية البحث مثلما أن الشك بدايته، فهما معا أي الشك والاعتقاد يشكلان طرفي البحث، غير أن العلاقة بينهما لا ينبغي أن تفهم وفق ما

---

[13] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.ص.63-64.

[14] ترجمت كلمة " Warranted Assertibility" إلى جواز التقرير المقبول أو جواز القبول كما هو الشأن عند "زكي نجيب محمود" في ترجمته لكتاب "جون ديوي" "المنطق نظرية البحث"، كما ترجمت إلى التأكيد أو الإثبات المضمون في كتاب "برتراند راسل"، تاريخ الفلسفة الغربية، ج.2، ص.486.

[15] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.60.

[16] المصدر نفسه، ص.66.

تقول به الفلسفات المثالية باعتبارهما درجات في سلم المعرفة، كفلسفة "أفلاطون" مثلا وإنما هو حلقتين أو مرحلتين محددتين لموقف ما، حيث يرى "ديوي" أن لفظ الاعتقاد يكون مناسبا لما يخلص إليه البحث[17]، أي نهايته، ويقول: "فبينما الشك هو حالة قلقة، أي حالة من التوتر نلتمس لها مخرجا ومتنفسا في عمليات البحث، ترى البحث ينتهي ببلوغه حالة مستقرة على رأي وهذه الحالة إن هي إلا علامة مميزة للاعتقاد بمعناه الصحيح"[18].

فليس الاعتقاد وهو نهاية للبحث، إلا معرفة ولذلك فهما متساويان، فالأمر واحد أن نقول عن نهاية البحث اعتقاد أو معرفة، وقد اعتبر "ديوي" المعرفة نهاية البحث بالنظر إلى أن "كل حالة خاصة من حالات المعرفة قوامها النتيجة التي أنتجها بحث معين، أي أن المعرفة باعتبارها كلمة مجردة، إن هي إلا اسم يطلق على عمليات البحث الفردية حين تتصف كلها بالكفاية"[19].

فالمعرفة من هذه الزاوية ليست سابقة على التجربة، بل نابعة منها وهي ثمرة للخبرة، عكس ما ذهب إليه "كانط" من إقراره بمقولات قبلية تصب فيها إدراكاتنا للأشياء. إن "ديوي" في هذه النقطة يعارض كل فلسفة تستند إلى تصورات قبلية عقلية، ويؤكد على أن "المعرفة هي ثمرة الأعمال التي تحول الموقف المشكل إلى موقف محلول وإجراؤها صريح لأنه جزء من الطبيعة وشريك لها في كل تعامل موجود"[20].

إن فكرة التجدد في نتائج البحث ننتهي فيها إلى حالة مستقرة نسبيا، يصرح "ديوي" أنها مستقاة من "بيرس" الذي يعده أول من أقر بصدور المنطق وانبثاقه عن البحث ومناهجه. وانبعاث مادة المنطق من البحث يعني -حسب "بيرس"- أن

---

[17] يرى "برتراند راسل" أن الاعتقاد عند "ديوي" قد يكون حسنا وقد يكون سيئا بما يترتب عليه من نتائج مشبعة أو غير مشبعة، ولذا فهو يخالفه الرأي من حيث أن "ديوي" يحكم على الاعتقاد بآثاره، أما "راسل" فيحكم عليه بعلله في ارتباطها بحادثة ماضية.

- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج.2، ص. ص.484-485.

[18] المصدر نفسه، ص.63.

[19] جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ص.65.

[20] جون ديوي: البحث عن اليقين، ص.270.

النظريات التي نقيمها نترك فيها مكانا لظهور التعديلات التي لا يمكن التنبؤ بها[21]، فكل قرار نجيزه للقبول معرض للمراجعة بفعل اتصال عملية البحث وتجددها.

بيد أن السؤال الذي يطرح في هذا المقام، ألا يُنتفى الأساس العقلي عن المعايير المنطقية إذا ما اعتبرناها منبثقة عن البحث بصفة تجريبية؟ ويجيب "ديوي" عن هذا بالنفي قائلا: "لكنها ليست تجريبية بالمعنى الذي تكون به كلمة "تجريبي" دالة على امتناع الأساس العقلي"[22].

وتتلخص مناقشة "ديوي" للأساس العقلي البحث في عنصرين هما:

1- الخاصية العقلية.

2- البديهيات.

بالنسبة للخاصية العقلية أو "المعقولية" "Intelligibility" يراها "ديوي" كامنة فيما يتصل بين الوسائل والغايات أو النتائج المترتبة عنها، أي أن الخاصية العقلية هي ما نستخلصه من صلة الوسائل بالنتائج استخلاصا يجردها من المواقف الفردية الجزئية، ومن ثم كان ما اصطلح عليه بالتقريرات التي يجوز قبولها مسايرة لأحكام العقل[23]. وهي بهذا المعنى ليست بما يستدل عليه من إدراك قبلي عن طريق ملكة خاصة كالعقل، وهي الفكرة التي ترسخت في النظريات المنطقية، فجعلتها تعلو بالمنطق عن كل ما هو تجريبي في علاقته بالبحث.

أما بخصوص "البديهيات" "Axioms" فهي مرفوضة بحسب وجهة نظر "ديوي" المنطقية لأنها ليست إلا مصادرات، صدقها وكذبها ليس في ذاتها، وإنما فيما يترتب عليها من نتائج. وهي فكرة أصبحت باطلة في علم الرياضة وعلم الطبيعة على حد سواء، إذ ليس أساس المبدأ في سلامة الاستنباط الذي نتبعه، بل فيما يتخذه هذا المبدأ من مكانة بوصفه وسيلة نحصل بها على ما نقرره من نتائج ويجوز لنا قبولها[24]. و"ديوي" هنا يتبع الفرض البراغماتي الذي يتخذ من تعميم العلاقة الرابطة بين الوسيلة والنتيجة صورة منطقية، كما تجيء في عملية البحث.

---

[21] جون ديوي: المنطق نظرية البحث، هامش ص.66.

[22] المصدر نفسه، ص.66.

[23] المصدر نفسه، ص.67.

[24] المصدر نفسه، ص. ص.67-68.

يدفعنا موقف "ديوي" هذا إلى التساؤل عما إذا كان ينكر المبادئ الأولية في التفكير المنطقي أم لا؟ وهي المبادئ المعروفة بمبدأ الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع.

الواقع أنه لا يرفض هذه المبادئ وإنما يتساءل عن منشئها وكيفية استخدامها، حيث يقول: "فلسنا -إذن- ننكر المبادئ المنطقية الأولى لا وجودا ولا ضرورة، إنما السؤال هو كيف نشأت وعلى أي نحو نستخدمها"[25]. ويتبع "ديوي" حول نشأتها -أي المبادئ- موقف "بيرس" في النظر إليها على أنها مبادئ هادية أو مرشدة للفعل والنشاط، ويعود بها إلى فكرة تكونها في العادة، قائلا: " ثم إذا لحظنا هذه العادات والتمسنا لها صياغة تحددها كانت لنا تلك الصياغة وأمثالها بمثابة المبادئ التي تهدينا أو تأخذ بزمامنا"[26].

إن ما يعنيه "ديوي" بالعادة هنا هو معناها العضوي الذي يُفهم منه ضروريتها للحياة فهي طرق من السلوك تبلغ حدا من التعميم تكون فيه مبادئ، لكن تجريد هذه الأخيرة من حيثياتها المادية يخلع عليها طابعا صوريا، والحقيقة أنها ليست كذلك وعلى هذا فالمبادئ المنطقية ليست مقدمات نستخلص منها قواعد الاستدلال، وإنما هي شروط ينبغي استيفاؤها فتمدنا بمبدأ أعلى نختبر به نتائجنا ونعالج به الموضوعات[27].

من خلال وجهة النظر هذه، فإن المسألة لا تكمن عند "ديوي" -إذا طرح السؤال- أيهما نختار المنطق التقليدي أم المنطق الحديث؟ إنما اختيارنا ينبغي أن يتجه إلى البحث عن منطق يكون هاديا لسلوكنا ولنشاطنا، مسايرا لخبرتنا وحياتنا وكلا المنطقين مرفوضين لأنهما لا يحققان هذه الغاية.

فالأول لم يعد يواكب حركة التقدم في العلوم، ولأسباب أخرى بيّناها فيما سبق، أما الثاني فيسقط من حسابه عامل الزمن وينأى بتجريداته الرمزية بعيدا عن الواقع الفعلي. فالمنطق الرمزي ما هو "إلا محاولة جديدة وأخيرة من أجل ترجمة

---

(25) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.71.

(26) المصدر نفسه، ص.72.

(27) المصدر نفسه، ص.73.

المنطق الرياضي إلى منطق وحسب"[28]، فليس للمنطق أن يعلمنا كيف نفكر أو كيف ينبغي أن نفكر تفكيرا صحيحا بعيدا عن ميدان خبرتنا، وإنما كيف نصل إلى نتيجة سليمة حينما نكون إزاء موقف مضطرب ومشكوك فيه[29].

يستدعينا موقف " ديوي " من المنطق الذي يدعو إليه والذي تقصّى أصول نشأته في الجانبين البيولوجي والثقافي، وحدّد خطواته أو مراحله ومقوماته، أن نتبين خصائص هذا المنطق كما وضحها في كتابه "**المنطق نظرية البحث**" حتى نقف على مدى انسجامها مع نـزعته الفكرية "الوسيلية". فما هي هذه الخصائص:

II – خصائص المنطق

1 – خاصية ديمومة التقدم؛ 2 – خاصية الإجرائية العملية؛ 3 – خاصية الشرطية الافتراضية؛ 4 – خاصية الطبيعية؛ 5 – خاصية الاجتماعية؛ 6 – خاصية الاستقلالية الذاتية.

1– خاصية ديمومة التقدم:

اعتبار المنطق دائم التقدم فهذا منظور إليه من زاويتين: من زاوية المفهوم الذي حدده "ديوي" له، فهو نظرية في البحث، ومن هنا فهو مرتبط بمناهج البحث وليس منفصلا عنها. ومن زاوية أخرى فهو يرتكز على تحليل أفضل هذه المناهج، والتحليل هنا وثيق الصلة بالخبرة، والخبرة معيار لمدى صلاحية هذا المنهج أو ذاك، ففيها "... تتجلى حقا نتائج طرق البحث والاستدلال المختلفة على نحو يقنعنا بسدادها أو فشلها"[30].

أما حكم الأفضلية فأساسه نتائج هذه المناهج في ضوء البحث المستمر، الموجودة في لحظة بذاتها[31]. لقد زودنا تاريخ العلوم ونموها بالمعلومات الكافية التي تبرز بوضوح الطرق المضللة والطرق الناجحة. ويقول "ديوي":"فكل علم من

---

(28) أ.هـ. بيسون و ج. أوكونر، مقدمة في المنطق الرمزي، ترجمة، عبد الفتاح الديدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م.، مقدمة المترجم، ص.14.

(29) John Dewey, **How We Think**, P.P.74-75.

(30) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.234.

(31) دافيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ص.155.

العلوم من الرياضة إلى التاريخ، يكشف لنا عن أمثلة نمطية لمناهج خاطئة، وأخرى لمناهج ناجعة في هذا أو ذاك من موضوعات البحث"[32].

ما من شك في أن طرق البحث شكلت مركز الاهتمام في تفكير الفلاسفة والعلماء الذين تفطنوا إلى قصور المناهج القديمة وعدم كفايتها، وخاصة في العصر الحديث، فمن "بيكن" إلى "ديكارت" نجد أن الاعتناء بمسألة المنهج كان السمة الغالبة على اهتمامات المفكرين في ذلك العصر.

لا مناص من التسليم هنا بالتلازم بين تقدم المناهج وتقدم المنطق، فكل تحسن حدث في مناهج العلم قابله تعديل في النظرية المنطقية، وهذا التعديل حدث "... نتيجة لتطور العلم الرياضي والعلم الطبيعي"[33].

الحقيقة أن خاصية التقدم التي يضمنها "ديوي" للمنطق، تعتبر بمثابة سبب ومدخل قاداته إلى القيام بإصلاح وتجديد في المنطق، فهذه الخاصية تعني أن لا مجال للحديث عن حد يتوقف عنده المنطق، حتى أنه اعتبر ما قام به هو نفسه من إصلاح وتجديد في هذا المضمار لا يعدو أن يكون فرضا وخطوة في سبيل تحسين المنطق. ومن هنا تأتي دعوته إلى منطق مفتوح على كل إمكانيات التعديل في المستقبل، وإلى هذا أشار بقوله: "وإذا ما تغيرت مناهج البحث في المستقبل تغيرا آخر، فلا بد للنظرية المنطقية أيضا من تغير جديد، فليس ثمة ما يسوغ لنا أن نفرض بأن المنطق قد بلغ أو أنه سيبلغ قط حدا من الكمال بحيث -إذا جاز أن نستثني منه تفصيلات ثانوية- لا يتطلب شيئا من التعديل، فالفكرة القائلة بأن المنطق في إمكانه أن يصاغ صياغة أخيرة، إن هي إلا مثل من أوهام[34] المسرح"[35].

إذن فالقول بالتطور المستمر للمنطق ينفي عنه كل صبغة قبلية محددة سلفا، مثلما هو الشأن في منطق "أرسطو" الذي هو منطق التعريف والتصنيف، ومهمته

---

[32] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.233.

[33] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.74.

[34] إشارة إلى نوع من الأوهام أو الأصنام التي تحدث عنها "بيكن" وهي نوع من الأخطاء التي يقع فيها الناس نتيجة اعتقادهم في صدق فلسفات وأفكار القدماء.

Pierre-Maxime Schull, **Pour Connaître la Pensée de BACON**, P.22.

[35] جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ص.74.

تكتمل بانتساب الأشياء المتغيرة والاحتمالية إلى أنواع دنيا تميزها عن الضـــروري، الكلي والثابت[36] فالمنطق عند "ديوي" تحدده الإجراءات التي نقوم بها أثناء عمليــة البحث ذاتها وهذه هي الخاصية الثانية.

2- خاصية الإجرائية العملية:

إذا قلنا إن مادة المنطق محددة إجرائيا[37]، فهذا يعني أن مناهج البحث هـــي إجراءات تؤدى أو تنتظر الأداء[38]. والإجراءات حســـب "ديـــوي" تنقســـم إلى قسمين:

1- إجراءات تجري على مادة ذات وجود فعلي وبواسطتها في وقت واحد، مثلما هو الشأن في الملاحظة التجريبية، أو بعبارة أخرى هي كل ما يختص بـــالعلوم الواقعية الاختبارية.

2- إجراءات تجري على الرموز وبواسطة الرموز نفسها، أو هي مما يختـــص بالعلوم الصورية الرياضية.

يمكن أن نسمي القسم الأول بالإجراءات الفعلية المادية والثانية بـــالإجراءات الرمزية الصورية، فالأولى عبارة عن المادة التي تتناولها الإجراءات، والثانية عبارة عن وسائل يتم بها التوسل في تناول المادة إجرائيا.

يقدم لنا "ديوي" مثالا توضيحيا لنوعي الإجراءات، فالبحث مثلا عن قطعــة نقدية مفقودة يدخل ضمن النوع الأول ومثال إعداد قائمة حساب مصرفي يبـــين النوع الثاني[39]. وعلى ضوء ما يطرحه "ديوي" حول الإجراءات أصطلح في بعض الأحيان على مذهبه بأنه "إجرائي" "Operational". وتنص النظريـــــة الإجرائيـــة على"أن معنى أي تصور قائم في مجموعة من "علميات"، وأن التصور ما هـــو إلا

---

(36) John Dewey, **Experience and Nature**, P.48.

(37) John Dewey and A.Bentley: **Knowing and The Known**, The Beacon Press, 1st ed, U. S. A. , 1960, P.208.

(38) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.75.

(39) المصدر نفسه، ص. ص.75-76.

مجموعة منسقة من الإجراءات، وأن دلالة القضايا لابد وأن تكون دلالة تجريبية"[40].

هذا المعنى يقرب "ديوي" من وجهة نظر المدرسة الإجرائية التي يتزعمها "بردغمان" "Bridgman"[41]، و التي تتضمن أن للمصطلح العلمي معنى فقط داخل نطاق تلك المواقف الإمبريقية التي يمكن أن تتم فيها العملية الإجرائية المعرفة له، فتصور الطول يكون ثابتا عندما تكون العمليات التي قيس بها الطول ثابتة، أي أن مفهوم الطول ينطوي على قدر من العمليات التي بها يتحدد الطول وليس أكثر[42]. ومن هنا يكون فهم المنطق وتحديده بالإجراءات العملية، هو تعريف إجرائي قريب من التعريف الاسمي، وقد عمل البراغماتيون على إشاعته وأخذ به علماء الطبيعة في عصرنا منذ عهد "أينشتاين" إلى اليوم[43].

لكن الاعتراض الذي يمكن أن يوجه إلى نوعي الإجراءات هو:

أولا: كيف نوحد بين نوعين للإجراءات، الإقرار هما قد يؤدي إلى انفصال بين النظري والمشاهد أو بين العقلي والتجريبي؟ وهو انفصال منبوذ في فلسفة "ديوي".

ثانيا: كيف تتحدد قواعد المنطق من صلب الإجراءات ثم تعود لتكون معايير يخضع لها هذا المنطق؟ وهو مما قد ينفي خاصية التطور والتقدم.

الحقيقة أنه لتجاوز الجانب الأول من الاعتراض يدعونا "ديوي" إلى إدراك مواد الإجراءات وأفكارها – أي القسم الأول والثاني- إدراكا يقوم على مسايرة إحداهما للأخرى ويقول: "... ففي هذا المجال أيضا ترى البحث يتقدم في طريقه

---

[40] رالف ن.وين، قاموس جون ديوي للتربية "مختارات من مؤلفاته"، ص.45.

[41] "بردغمان بيرسي وليامس" "Bridgman Percy Williams" (1882-1961م). فيزيائي أمريكي حاصل على جائزة نوبل عام 1946م.

-Georges Lucas et Autres, **Petit Larousse Illustré**, librairie Larousse Paris, 1983, P.1188.

[42] كارل همبل، فلسفة العلوم الطبيعة، ترجمة، جلال محمد موسى، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط.1، 1976م، ص. ص138-139.

[43] زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج.1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط.6، 1981م، ص. ص.140-141.

بصياغة لمادة موضوعية صياغة تطوعها لاستخدام الأفكار على أنها طرائق للإجراء هذا من جهة وهو من جهة أخرى يتناول بالتهذيب تلك التكوينات الفكرية التي تبين إمكان استخدامها في عالم الوجود الفعلي"[44]. بعبارة أخرى، فإن الفكرة لا تكون إلا إذا صلحت أداة لإجراء تجربة على موقف تُغّبره، وهي تتشكل بموضوعها من خلال الإجراء نفسه كما تشكله، وهنا يزول الفارق بين النظري والعملي.

أما عن الجانب الثاني من الاعتراض فرد "ديوي" يكمن يشير أنه إذا: "كان لابد من الأفكار المستخدمة على أنها إجرائية بصورة مباشرة. على حين تشكل المادة الفعلية [...] بما ينصب من إجراء أولا، وبما نرجوه لها من إجراءات تطرأ عليها في المستقبل ثانيا"[45]. وبالنظر إلى جزئي الإجراء الآني والمرجو، يحصل الانسجام مع الخاصية الأولى -أي تقدم المنطق- ويزول التعارض بين اعتبار قواعد المنطق قبلية وبعدية وذلك لما ننظر إلى الوسائل أو الطرائق التي تكشف لنا الصور المنطقية التي هي ناشئة من البحث الأولي ثم يجيء بحث البحث فيكشفها لنا فكأنما غرض "ديوي" هنا – بالدرجة الأولى- يسعى إلى تبيان و إبراز الأصول التجريبية لهذه الإجرائية، وهذا ما ذهب إليه في قوله: "إن معنى فكرتنا هو أنه إذا كان البحث يؤدي بنا إلى "معرفة" الصور المنطقية، فإن البحث الأولي نفسه هو مجال نشأة تلك الصور التي يجيء البحث في البحث بعدئذ فيكشف عنها الغطاء"[46]. وإذا صح القول يمكن اعتبار "البحث في البحث" أو "بحث البحث" نوع من "الميتا-بحث" وهذا ما تحدده لنا الخاصية الثالثة.

3- خاصية الشرطية الافتراضية:

حتى يكتمل البحث ويوصف بأنه كامل، ينبغي أن يحقق شروطا معينة تصاغ صياغة صورية. وهناك وجهتي نظر حول هذه الشروط:

الأولى: تقر بالتفرقة بين المنطق ومناهج البحث، وتجعل لهذه الشروط صيغة عقلية مستقلة عن البحث، أي بمثابة حقائق أولية قائمة بذاتها وليست مصادرات فهي ليست من الخبرة في شيء، بل تكشف عن نفسها بواسطة العقل الخالص.

---

[44] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.76.

[45] المصدر نفسه، ص.77.

[46] المصدر نفسه، ص.58.

أما الثانية: وهي التي يأخذ بها "ديوي"، فتنظر إلى الشروط على اعتبارها مصادرات، أي فروض يتقدم بها الباحث، ووضعها موضع الصدارة في البحث معناه خدمة التقدم في البحث، لأنها -أي الشروط- كما يقول عنها "ديوي": "ما هي إلا صياغات نعبر بها عن الشروط التي كشفنا عن قيامها أثناء عملية البحث ذاتها، شروط يتحتم على البحوث المقبلة أن تسايرها إذا أريد لها أن تنتج مما يمكن اعتباره تقريرات جائزا قبولها"[47].

حتى تتوضح أكثر خاصية الشرط في الصور المنطقية يدعونا "ديوي" إلى تصفح علاقة الوسيلة بالغاية بوصفها تعميم، وإلى فهم المصادرة على أنها اشتراط، فالبحث يقتضي من القائم به أن يراعي شروطا معينة، ودخوله في البحث شبيه بدخوله في تعاد. "وعلى ذلك فالمصادرة (أي الفرض الذي يصدر به الباحث) لا هي أمر جزاف، ولا هي حقيقة "قبلية" نشأت خارج نطاق البحث"[48]. فهي ليست جزافا لأنها تنبثق من علاقة الوسيلة بغايتها المنشودة، ويتحمل تبعاتها القائم بها مثلما يلتزم المتعاقدون بشروط العقد. وليست قبلية ناشئة خارج مجال البحث لتفرض عليه من خارجه، وإنما هي اعتراف صريح بما يلتزم به الباحث.

فالقول بأن المصادرات إن هي إلا شروط افتراضية يفيد أنها تتغير بتغير المناهج وهو ما يفيد كذلك أن المنطق يتقدم مع الزمن بفعل خضوعه للإجراء أو الأداء. فالباحث الذي يقوم بتجارب علمية في مخبره وينتهي منها بنشر تقرير ما توصل إليه من نتائج، إنما يبين ما استخدمه من مواد وأجهزة ضمن مسار البحث، وما هذه البيانات الوصفية إلا مصادرات وشروط توضع أمام كل من يريد اختبار صدق ما ينتهي إليه الباحث[49]. وتعميم هذه البيانات إنما يشير إلى إجراءات البحث كيفما كان نوعه، ولهذا وصف التفكير الذي يدعو إليه "ديوي" بأنه "تفكير مخبري" "Laboratory Thinking"، لا ينطبق فقط على المخبر وإنما على كل ما يوضع أمام الخبرة من مشاكل[50].

---

[47] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.77.

[48] المصدر نفسه، ص.79.

[49] المصدر نفسه، ص.81.

[50] Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine**, P.177.

وحقيقة الأمر أن ما يدعوه "ديوي" بـ"التفكير المخبري" إنما هو المنطق العلمي الذي انتهى إليه، جاعلا منه طريقة مثلى في التفكير بما يناسب حل مشكلات الإنسان ولهذا السبب نجده يكثر من الاستشهاد بمواقف العلماء وطريقة بحوثهم ونتائجهم، لا لكي يبرهن ويسوغ وجهة نظره فقط، بل لكي يبين أن المنهج العلمي هو النموذج الذي ينبغي أن يحتذى[51]. وربما لهذا السبب نفسه وصفت البراغماتية في صيغتها "الديوية" أنها ذات نزعة علمية أو أنها من الفلسفات التي تطمح لأن تكون علمية.

إن ما سلمنا به من أن المصادرات لا تفرض على البحث من خارجه، وإنما تنشأ من طبيعته هو في حقيقته ما يشكل الخاصية الرابعة وهي:

4- خاصية الطبيعية:

يفهم من أن المنطق نظرية طبيعية، أن الإجراءات العقلية إنما تصدر عن النشاطات العضوية[52]، فلئن كان لكلمة طبيعي عدة معاني، فإن مرمى "ديوي" في استخدامها يشير إلى "أنه لا ثغرة هناك تفصم الاتصال الكائن بين إجراءات البحث والإجراءات البيولوجية والفيزيائية"[53]. ويتجلى هذا الاتصال حتى في نشاطات الكائنات الحية التي نجد فيها مواءمة بين الوسائل والغايات وإن كانت غير مقصودة، في حين تكون عند الإنسان عكس ذلك أي موجهة ومدبرة، وقد تكون في بداية أمرها -أي نشاطات الإنسان- خاضعة لظروف طارئة ولكنها ما تلبث أن تعمم فلا تقتصر على تلك المواقف الخاصة.

بناء على هذا كان المنطق عند "ديوي" طبيعي بالمعنى الذي يفسر الصور المنطقية أثناء تكونها وظهورها، تفسيرا يبعد عنها كل طابع ميتافيزيقي خفي مثل: العقل الخالص والحدس والمبادئ الأولية القبلية وغيرها. والواقع أن هذه الخاصية قد تم عرضها أثناء التطرق إلى جذور البحث المتمثلة في الجانب البيولوجي والجانب الثقافي ونظرا لما بين الجانبين من ارتباط، فإن الخاصية الخامسة للمنطق عند "ديوي" هي:

---

(51) ألبير نادر، المنطق والمعرفة عند جون ديوي، ص.104.

(52) John Dewey and A. Bentley, **Knowing and The Known**, P.208.

(53) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.81.

5- خاصية الاجتماعية:

اعتبار المنطق علم طبيعي لا يعني أن سلوك الإنسان تعود بعض مظـاهره إلى أجزاء الطبيعة -والإنسان هو أحد أجزائها- وإنما من معانيه أيضـا أن الإنسـان محكوم بروابط اجتماعية وثقافية، بحكم الكينونة الاجتماعية للإنسان، أو كما يقول عنه "ديوي": "بطبيعته كائن يعيش على صلة بالآخرين في جماعات لها لغة تستطيع بها أن تنتقل ثقافتها من فريق إلى فريق"[54]. تبعا لهذا فالبحث أو المنطق في تصـوره هو "نمط من النشاط المشروط بظروف المجتمع، وله نتائج ثقافية"[55]. وأهمية هـذه الخاصية الاجتماعية في المنطق تنبع من جانبين: **الأول** يفهم بمعنى ضيق **والثاني** لـه معنى أوسع.

الأول فتعبر عنه الرابطة التي تصل المنطق بالرموز، وذلك بتبيان ضرورة هذه الرموز في الدلالة والمهمة التي ينبغي أن تؤديها، ويؤكد "ديوي" على هذا الـدور الأدائي للرموز في قوله: "... نعم إن صلات الرموز بعضها ببعض له أهمية، غير أنها -باعتبارها رموزا- لابد في النهاية أن تفهم على أساس المهمة التي تؤديها عمليـة الرمز"[56]. أي على أساس ارتباط هذه الرموز بمناشط الناس وظروفهم الثقافية.

أما الثاني يتمثل في الجوانب الثقافية المنبثق عنها المنطق، فـالبحث يصـدر بالأساس من مضامين ثقافية، ويكون أثره في ما يحدثه من تعديل في تلك الظـروف الثقافية ذاتها المنبثق عنها. "فقد يمس البحث بأطرافه المادية ما يحيط به من بيئة مادية ثم يقف الأمر عند هذا الحد، لكن إذا ما حدث هذا التفاعل بين الجانبين على نحـو يدخل فيه توجيه بصير من ذكاء الباحث، فعندئذ ينظر إلى المحيط المادي على أنـه جزء من بيئة أشمل هي البيئة الاجتماعية والثقافية"[57]. وإذا عددنا البحث وظيفـة اجتماعية لا تبدو في مواقف معينة فحسب، بل في محيط اجتماعي محدد، وجدنا أن الفرد نتاج المجتمع مثلما أن المجتمع نتاج للفرد، كانت اللغـة في أوسـع معانيـها

---

(54) جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ص.82.

(55) المصدر نفسه، ص.82.

(56) المصدر نفسه، ص.82.

(57) المصدر نفسه، ص.ص.83، 84.

كوسيلة تتقمصها الثقافة بما فيها كل أدوات التبادل من آثار وشعائر وطقوس وفنون تمارس ضغوطها على الفرد فتطبعه بصورة مجتمعه[58].

لهذا لم يكن البحث غاية في ذاته، وإنما مهمته تكمن في توسيع المعرفة ونموها وذلك لحل المشكلات التي تعترض المجتمع، وكل بحث لا يؤدي هذه المهمة فهو مرفوض من جانب "ديوي" وغير نـزيه ولأجل هذا وجب ربط البحث بالمسائل الاجتماعية: "فالضمان الوحيد للبحث النـزيه البعيد عن كل غرض هو ذلك الإحساس الاجتماعي الذي يستشعره الباحث، بحاجات أولئك الذين يعيش بين ظهرانيهم، وشعوره بمشكلاتهم ومتاعبهم"[59].

بالدعوة إلى ضرورة ارتباط البحث بشؤون المجتمع وفك معضلات الإنسان يحافظ "ديوي" على وجهة نظره في اتساق مهمة المنطق مع الأصول الطبيعية والاجتماعية التي ينشأ منها، وعدم انحرافها عن الهدف الذي يجب أن تنهض به. واعتبارا لهذا ينكر "ديوي" على المناطقة الذين شغلوا أنفسهم بالمنطق الرمزي، عدم إدراكهم لعلاقة الرموز ودورها في البيئة الاجتماعية.

جلي أن التصور الطبيعي الذي يخص به "ديوي" المنطق، يجعل منه واحدا من أنصار المذهب الطبيعي الذي يصرح بانتسابه إليه، قائلا: "فتصور المنطق على أساس طبيعي وهو التصور الذي تنطوي عليه وجهة نظري في هذا الكتاب، هو إذن من قبيل المذهب الطبيعي حين يتسم باشتماله كذلك على عناصر الثقافة القائمة، فلا البحث ولا مجموعة الرموز الصورية حين تمعن في التجريد إلى حده الأقصى، يمكن لها أن تفر من حضانة المحيط الثقافي التي في حضنها تحيا وتتحرك ويتحقق لها الوجود"[60].

مع أن محاولة "ديوي" في التوحيد بين التجربة أو الخبرة والطبيعة كانت تتسم بالجدية وعمق التحليل، إلا أنها لم تسلم من النقد والاعتراض، وهو الشيء الذي دفع "جورج سانتيانا" "George Santayana"، إلى وصف "ديوي" بأنه كان

---

[58] ألبير نادر، **المنطق والمعرفة عند جون ديوي**، ص.104.

[59] جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ص.249.

[60] جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.84.

"بنصف قلبه" مع مذهب الطبيعة في كتابه "**التجربة والطبيعة**"، بالرغم من اعترافه له بأنه طبيعي المذهب بأدق ما تدل عليه بعض كتاباته، وقد كان رد "ديوي" على ملاحظة "سانتيانا" بأنها "مقصومة الظهر"[61]، وحمل في رده هذا توضيحا لمعنى الطبيعة قائلا فيه:" في الطبيعة ليس ثمة مقدمة ولا خاتمة[...] وليس ثمة "هنا" وليس ثمة "الآن" وليس ثمة "بابوية" معنوية، ولا مركزا يعلو على غيره، ليجعل مما عداه مجرد توابع هامشية، ولو كان لمثل هذه العناصر أية سيطرة[...] لما كان لفلسفة المذهب الطبيعي وجود"[62]. نتيجة لرفض"ديوي" أية وصاية أو سيطرة أو علو، كان المنطق كيانا مستقلا بذاته.

6- خاصية الاستقلالية الذاتية[63]:

قد تبدو هذه الخاصية لأول وهلة مناقضة لما سبق ذكره من خصائص. ولكن إذا تأملنا ما يقصده "ديوي" منها وجدناها منسجمة مع غيرها من الخصائص، وخاصة تصور المنطق على أنه طبيعي. وعن هذا يقول: "...فالمنطق باعتباره بحثا في البحث[...]هو عملية تدور على نفسها ولا تعتمد قط على أي شيء خارج نطاق البحث ذاته"[64].

ووفق هذه الصورة فإن دعوى "ديوي" تحذف من مجال المنطق ما يأتي:

- كل ما يخرج من نطاق البحث نفسه، وهو مما ينسجم مع الخاصية الطبيعية.
- الإدراك الحدسي وإن تمثل في إدراك العقل المحض، أي الجانب الميتافيزيقي.
- كل زعم يعيد المعرفة إلى تعريف أولي، أي الجانب الإبستمولوجي.
- كل أساس نفسي يصبح شرطا ملزما للمنطق، أي الجانب السيكولوجي.

إن رفض هذه الأفكار لا يعني بأي حال من الأحوال رفضا كليا لأن تقوم صلات بين البحث والإبستمولوجيا أو الأسس النفسية، وإنما أساس الرفض هو

---

[61] جون ج.ستوهر، مذهب الطبيعة... غير الطبيعي عند سانتيانا، ضمن بيتر كاز، الفلسفة الأمريكية خلال 200 عام، ص. ص.287-288.

[62] المرجع نفسه، ص.288.

[63] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.ص. 74-86.

[64] المصدر نفسه، ص.85.

عدم الإقرار بمصدر أو سلطة خارجية أو باطنية عليا توضع كشروط مسبقة تفرض على البحث فرضا.

لهذا السبب عدل "ديوي" عن استخدام كلمة "التفكير" خوفا من أن تفهم على أنها مساوية لكلمة بحث -وهي مساوية لها في نظره-، لكنها قد تعني للقارئ ما هو معطى لديه فعلا أي قبلي وقد قال: "فلسنا نعرف ماذا عسى أن يكون معنى عبارة "الفكر النظري" إلا على أساس ما ينكشف لنا خلال بحثنا في طبيعة البحث، أو قل إننا على الأقل لا نفرق ماذا تعني تلك العبارة مما يخدم أغراض المنطق"[65].

لقد عبر "بنتلي" "Bentley" عن هذه الخاصية بقوله: "إن المنطق يتمتع باستقلال تام، فالبحث في البحث لا يخضع لأي شيء خارج البحث"[66]. أي ليس هناك وراء البحث ذاته عامل آخر، يضع له شروطا يلتزم وينضبط بها. فبعدما بينا مفهوم المنطق عند "ديوي"، وموضوعه الأساسي كطريقة في البحث والمراحل التي يتحدد من خلالها، وكذا المقومات التي يبني عليها والخصائص المميزة له. سنخصص ما يأتي من عناصر هذا الفصل التي تتبع أثر الفكرة البراغماتية على بعض المسائل المنطقية لنرى معالم التجديد في المنطق الذي دعا إليه "ديوي" وما مدى صحة هذا التجديد. ولنتبين أيضا تطبيقات المنطق الأداتي أو الوسيلي على مسائل المنطق، وكيف اختلف في معالجتها عن النظريات المنطقية الأخرى والتي لم تحظ بقبول "النظرية الديوية".

سنعرض لأهم القضايا في المنطق لما لها من الأهمية وعمق الدلالة سواء في المنطق الأداتي أو في غيره من أنواع المنطق، وهذه المسائل هي: الحكم والحقيقة.

III- النظرة الأداتية للحكم

حينما اعتبر "ديوي" أن نظريات المنطق تعج بالاضطراب والغموض، لم يكن ذلك في نظره مجرد مسألة شكلية، الاختلاف حولها يعود إلى التسميات

---

(65) جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ص.86.

(66) John Dewey and A. Bentley, **Knowing and The Known**, P.209.

والمصطلحات التي نجدها في هذه النظرية أو تلك، وإنما الاختلاف يمثل جوهر المسألة ويعود بالأساس إلى عدم الاتفاق حول موضوع المنطق ووظيفته، ومن بين المسائل التي لم يقع اتفاق بشأنها نجد طبيعة الحكم.

لقد جعل "ديوي" الحكم مثالا بارزا على مدى الاختلاف بين المناطقة الذين ينقسمون حول طبيعة الحكم إلى قسمين: فريق يعده لب المنطق، وفريق آخر يعده خارجا عن المنطق، "فمنهم من يقول بأن الحكم قلب المنطق وصميمه، وآخرون يقولون بأنه ليس من المنطق في شيء، وأنه ليس سوى أمر شخصي وسيكولوجي"[67]. ويتلو هذا الانقسام في الرؤية إلى طبيعة الحكم، ازدواج في الرؤية بخصوص وظيفة الحكم وعلاقة الموضوع والمحمول بالحكم. "وكذلك يكون التمييز بين الموضوع والمحمول أمرا ضروريا لابد منه، وأحيانا يكون أمرا لا تستلزمه ضرورة"[68]. ويتبع هذا الخلاف حول ضرورة تلازم الموضوع والمحمول اختلاف آخر يمس علاقة الموضوع بالمحمول. فالبعض يرى أن الحكم تحليل سابق لهما، في حين يؤكد آخرون أنه نتيجة للتأليف و التركيب بينهما[69]. ويكمن موقف "ديوي" من هذا النزاع في وجهات النظر المتضاربة بين المناطقة حول علاقة الموضوع بالمحمول وصلتها بالحكم، في العودة إلى أصول المشكلة التي تنبعث في رأيه من الأهمية العملية للمنطق، وتكشف كذلك عن سبب عميق لاختلاف وعدم انسجام عقليين بخصوص التصورات لعلاقة الخبرة بالعقل، وذلك في تصور الحكم كإسناد المحمول إلى الموضوع فهل تكون عناصر العلاقة بينهما داخلية أم خارجية؟ أم تكون داخلية تارة وخارجية تارة أخرى؟[70].

1- مفهومه:

رأي "ديوي" في الحكم على أنه نتيجة نخلص إليها من خلال البحث أو كما عرفه بأنه النتيجة المقررة التي يتمخض عنها البحث[71]. وهو على هذا يشكل

---

(67) جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ص.229.

(68) المصدر نفسه، ص.230.

(69) المصدر نفسه، ص.230.

(70) المصدر نفسه، ص.ص.230-231.

(71) جون ديوي: **المنطق نظرية البحث**، ص.222.

المرحلة الأخيرة في سير البحث، والحكم حينما يتكون فهو بمثابة قرار، لأنه يغلق أو ينهي موضوع الإشكال[72].

لقد رد "ديوي" مناقشات المناطقة حول الحكم وعلاقته بالموضوع والمحمول إلى فكرته الرئيسية عن الخبرة، التي انطلق منها في توضيح موقفه من هذه المسألة وذلك حينما رأى أن الحدود المنطقية والقضايا إنما تندرج ضمن مجال فئة قضايا البحث كشكل خاص بقضايا الممارسة أو الخبرة[73]. وقد أشار إلى تصوره البراغماتي في معرض مناقشته للحكم قائلا: "غالبا ما تفسر كل القضايا التي هي حالات اكتشاف أو تحقق [...]على أنها افتراضية، وأن حقيقتها ينبغي أن تتطابق مع نتائجها المختبرة التي يقوم بها الفعل الخلاق أو الذكي"[74].

إن هذه الرؤية إلى الأحكام من زاوية براغماتية ينفي عنها صاحبها أن يكون غرضها هو الرضا النفسي أو تحقيق الرغبات وفق ما تفهمه النزعة النفسية الإرادية وإنما يكون الافتراض والتطابق في القضايا بشكل موضوعي.

ولئن وجدنا "ديوي" يستخدم لفظتي الأحكام والقضايا بترادف وتساوي في كتابه "**محاولات في المنطق التجريبي**"، حينما اعتبر أن الحكم قضية والعكس صحيح، فإنه في كتابه "**المنطق نظرية البحث**"، يميز بينهما، حيث أن "مضمون [القضايا] إنما يقع في مراحل وسطى، وهو يمثل شيئا سواه، ويكون محمولا على رموز، على حين يكون للحكم [...] فحوى وجودي مباشر"[75]. والحقيقة أن التمييز بينهما لا يعني التباعد والتنافر، بقدر ما يشير إلى تداخل ضمن مسار أو عملية البحث، فالقضايا تشكل حلقة وسطى بينما يكون الحكم حلقة أخيرة[76].

---

(72) John Dewey, **How We Think**, P.126.

(73) John Dewey, **Essays in Experimental Logic**, P.145.

(74) Ibid, P.347.

(75) جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ص.222.

(76) ينبغي الإشارة إلى أن الحكم ارتبط في الفلسفة بالمنطق، و لم يميز المناطقة خاصة في المنطق الصوري بين الحكم والقضية. فالقضية هي جملة الألفاظ المركبة بنوع من التأليف أي أنها القالب اللفظي الذي فيه تصاغ الأحكام. فالحكم هو إذن المعنى الذي يستفاد من القضية، وهكذا يكون استخدام القضية والحكم بترادف.

-جورج كتورة، مادة حكم في المنطق، ضمن معن زيادة وآخرون، **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، ص. ص.383-384.

ونجد كذلك استخداما لكلمة "معرفة" للدلالة على الحكم عنده، حيث يقول: "إن المعرفة حكم، والحكم يتطلب أدوات الإدراك الحسي وترتيبها، ومبدأ منظم هو العقل"[77]. وكذلك في قوله: "المعرفة أو الحكم تعمل بواسطة معاني الفكر"[78].

فالمعرفة كما سبق الحديث عنها في مقومات البحث هي نهاية أو خاتمة الموقف وهي عنده اعتقاد، وقد عبّر عنها باصطلاح القرار الجائز قبوله.

من منظور "ديوي" فإن المعرفة "كلما كانت ذات أثر في تعيين خبرة جديدة، فثم الثمرة الفكرية"[79]، والثمرة الفكرية هي الفعل الذهني الذكي الذي هو تحقيق وسعي وانتقاء العناصر الملائمة من الخبرات السابقة لحل معضلة في خبرة راهنة وتطلع إلى خبرة مستقبلية. لهذا لم يقتصر معنى المعرفة وهي حكم على ما سبق في الماضي، بل هناك دوما ترقب لما سيحدث.

صحيح أن "ديوي" يقر بأهمية ما تم تحصيله واكتسابه فيما مضى ولكنه يبقى عديم الجدوى إذا انحصر في هذا الجزء من الزمن، "ومع أن محتويات المعرفة هي الأشياء التي سبق حدوثها، وانتهت فاعتبرت ثابتة معلومة علم اليقين، فإن مرجع المعرفة هو ما نتطلع إليه في المستقبل. ذلك أن المعرفة تمدنا بالوسائل ابتغاء فهم أو إسداء المعنى إلى الأشياء التي لا تزال جارية أو الأشياء التي نحتاج بعد إلى عملها"[80].

لا يتم غرض المعرفة النهائي الذي هو إحداث وحدة تامة أو انسجام بين الوجود والمعنى[81]، إلا بإدراك حقيقة العلاقة بين الأدوات والغايات، من حيث أن "الوسائل والأهداف هما إسمان لحقيقة واحدة، والتعبيران لا يدلان على تقسيم لهذه الحقيقة، وإنما يستعملان للتمييز في الحكم"[82].

---

(77) John Dewey, **How We Think**, P.272.

(78) Ibid, P.114.

(79) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.348.

(80) المصدر نفسه، ص.348.

(81) John Dewey, **The Influence of Darwin on Philosophy...**, P.114.

(82) جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص.60.

وبالنظر إلى أن الحكم متضمن في التفكير، بحيث لا يخلو التفكير من أحكام تصدر عن سير البحث، وتكوين نتيجة تتوحد فيها العناصر المتنافرة في الموقف المضطرب. من أجل هذا لم يكن الحكم طرفا هامشيا عند "ديوي" ضمن مسعاه في التجديد والإصلاح المطلوب في المنطق والخبرة بل إن معالجته أمر ضروري، لكي نحصل على التنظيم المقصود في الخبرة، وقد قال بهذا الصدد:

"فإن كان التفكير هو الطريقة التي نحصل بها على تنظيم الخبرة تنظيما مقصودا، كان المنطق عندئذ صياغة عمليات التفكير صياغة جلية منظمة، على نحو يمكن للتجديد المنشود من أن يسير بشكل أكثر اقتصادا ونجاحا"(83) والأحكام في رأيه هي الوحدات المؤسسة أو المكونة للتفكير(84)، وما التفكير إلا سعي الإنسان الدؤوب في الظفر بالحقيقة.

على ضوء ما سلف ذكره من أن الحكم عبارة عن تقرير يؤكد أو ينفي الموضوع المتعلق به، فإن علاقة الأحكام بالموضوعات تكون متعددة، فيها النفسي والمنطقي والأخلاقي والفني الجمالي...إلخ، وكذلك الحكم القضائي(85)، الذي يأخذه "ديوي" على أنه مثال تكمن فيه خصائص الحكم المنطقي، وهو إذ يفعل ذلك إنما ليشير إلى واقعية الحكم ومنشئه الخِبَري، مثلما سبق أن فعل في تقصيه لأصول منشأ البحث، وهو يقول بهذا الخصوص: " إن المميزات الهامة للأحكام تستنتج من الأخذ بعين الاعتبار العملية التي نجد فيها كلمة حكم تطبق في أصلها، وأعني أن القرار الجائز المعتمد قبوله للموضوع في النزاعات القانونية الذي تصدره المحكمة"(86). فالتشابه واضح بين الحكم القضائي والحكم المنطقي على المستوى اللغوي حيث أن كلمة "Sentence" في الإنجليزية تشير في معناها المألوف

---

(83) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.232.

(84) John Dewey, **How We Think**, P.119.

(85) الحكم القضائي هو الحكم الذي تطلقه أجهزة القضاء استنادا لمواد قضائية محددة بقوانين و دساتير موضوعية.

-جورج كتورة، مادة حكم في المنطق، ضمن معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، ص.ص.383-384.

(86) John Dewey, **How We Think**, P.120.

في السياق القضائي إلى"الحكم"[87]، وإذ عقدنا مقارنة بين نوعي الحكم القضائي والمنطقي فإننا نستخلص العناصر الآتية:

1- حدوث المحاكمة مساو لحدوث الموقف المشكل، كلاهما يستدعي حلا، بسبب تعارض المختلفين في دلالة أشياء معينة حدثت، وهذا هو نفسه جوهر ما يكون لأي موقف واقعي من دلالة.

2- القرار أو الحكم هو نتيجة بحث وُجه في طريق سيره خلال شهادة الشهود وبعبارة أخرى فإنه ينشد أن يجيء إقراره للنتائج نابعا من الوقائع في ظل النظام الاجتماعي القائم.

3- الحكم الأخير الذي تصدره المحكمة هو إقرار لما لم يكن مستقرا أو لما كان مضطربا. فالقرار النهائي يبنى على أساس سلسلة من القرارات الوسطى، ويكون الحكم من حيث هو استقرار نهائي يعتمد على مجموعة الإستقرارات الجزئية[88]. إذن فتكوين الحكم[89] في المنطق شبيه إلى حد ما بالحكم في القضاء، ويتخذ هذا الشبه ثلاثة أوجه هي:

أ- الموقف أو مادة موضوع الحكم.

ب- الإجراء أو سير عملية البحث.

جـ- القرار أو النتيجة المفضية إلى استقرار.

2- مكوناته:

إذا بحثنا عن العناصر التي يتكون منها وجدناها كالآتي:

أ- مفهوم الحكم:

الحكم النهائي "فريد" "Individual" ومعناه: أن مادة الموضوع في الحكم النهائي هي موقف، فالموقف هنا يحمل صفة الكل الوجودي المميز في

---

(87) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، هامش ص.224.

(88) المصدر نفسه، ص. ص.223-225.

(89) جدير بالملاحظة أن ديوي يستعمل كلمة "تكوين" للدلالة على أمرين هما: عملية التكوين من جهة والبناء الذي يتم تكوينه من جهة أخرى.

- جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.222.

طابعه، والتفرد لا يعني بساطة التكوين فرغم أن الموقف كل موحد إلا أنــه أثنــاء التحليل نجده يشتمل على فوارق وعلاقات مختلفة. وكلمة "فريد" تتميز هنا عــن كلمة "فرد"، والفرق بينهما يكمن فيما هو موجود من فــرق بــين الموضــوع والموقف، ويقول "ديوي": "فالموضوعات الأفراد والحوادث إنما تقوم أو تحــدث داخل مجال أو موقف [...] وعلى ذلك فالفرد من الأفراد لا يكون له من الفحوى إلا بمقدار ما يكون عاملا للتمييز أو للمقابلة"[90].

إذن فما تفيده كلمة فرد من تحديد هو اتخاذها كوسيلة للتمييز في موقــف معين قياسا إلى مشكلة مطروحة للبحث، ولذلك فإن الفعل الإشاري المستخدم في حديثنا حينما نقول إننا نقصد إبراز كذا، هو من قبيل انتقاء عنصــر دون غــيره لتحديد الظروف التي تساعدنا في طريق البحث إلى ما يؤدي إلى فض الإشــكال، فعملية الحكم هي فعل انتقاء وموازنة ما تقدمه الأفعال والاقتراحات نفســها[91]. وهذا الجانب الإشاري حسب "ديوي" له مغزى منطقي، إذ يزيل ما هو معهود في كتب المنطق من ازدواج تستخدم به كلمة معطى. فقد يشير إلى مجــال بأكملــه الواقع تحت الرؤية أو الإدراك أو شيئا محددا.

تحاشيا للوقوع في هذا الازدواج يقترح "ديوي" استبدال كلمة "معطيــات" "Data" بكلمة "Takens" ويقول عن ذلك: "أما المعطى بالمعنى الذي يجعل الكلمة تنصرف إلى فرد [شيئا أو صفة] [...] هو مأخوذ لا معطى، وهذه الحقيقة تقرر لنا الخاصية المنطقية التي تتسم بها المعطيات؛ فهذه المعطيات ليست بمعزل عن ســواها [...] فلأن يكون الشيء معطى [...] معناه أن يكون ذا وظيفة خاصة يؤديــها في تيسير مادة البحث، إذ يتجسد فيه ربط المشكلة على نحو يشير إلى حــل ممكــن لها"[92].

ليس هذا الاستبدال لكلمة "معطى" بـ"مأخوذ" مجــرد اســتبدال لفظــي فحسب، ولكنه يدل دلالة عميقة على تدخل إنساني ضمن تفاعله مع معطيــات

---

[90] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.226.

[91] John Dewey, **How We Think**, P.119.

[92] المصدر نفسه، ص.228.

الموقف الموضوعي، بالنظر إلى أن الحكم هو ما نفعله أو ما يجب أن نفعله[93]. ومن شأن هذا الاستبدال لــو تم أن يحــدث تعديــلا كبــيرا في نظريــات المعرفــة والإبستمولوجيا، إذ يوحي بتدخل فعل الانتقاء والتوجيه من عناصر المادة الأصليــة لما يناسب حل المشكلة، والى هذا أشار "ديوي" قائلا: "ولو أن تاريخ نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا بدلا من لفظة "معطيات" "Given-Data". بدأ بتسمية الصفــات المذكورة "مأخوذات" "Takens" لاختلف الأمر اختلافا كبيرا. ليس معنى ذلــك أن المعطيات غير وجودية وليست صفات لما هو معطى نمائيا[...] ولكن من حيث أنها معطيات فهي منتخبة من هذه المادة الأصلية الكلية التي تمنح الدافع إلى المعرفة، إنهــا تتميز لغرض، هو تقديم العلامات أو الأدلة لتعريف المشكلة وتحديدهــا، فتعطــى بذلك مفتاحا لحلها"[94].

ب- موضوع الحكم:

يتكون بناء الحكم في عرف كتب المنطق التقليدية من ثلاثة عنــاصر هــي: الموضوع والمحمول والرابطة. وتدل هذه العناصر الثلاثة حسب وجهة نظر "ديوي" المنطقية على ما يأتي: فالموضوع هو تلك الوقائع المشاهدة بوظيفتها المزدوجــة: أي لما تظهر المشكلة، وحين تمدنا بالشواهد لحلها. والمحمول هو المضمونات الفكريــة التي تعين لنا طريق الحل وتوجه إجراءات المشاهدة، أما الرابطة فهي ما يقوم بــين الموضوع والمحمول من تجاوب وظيفي[95].

بعبارة أخرى فإن موضوع الحكم كواقعة والمحمول هــو فعــل أو أداة أو الطريقة المعبر عنها في الرابطة بالتجاوب الوظيفي المنبثق دومــا مــن مضمــون المعرفة[96] والمؤدي إلى النتيجة المرجوة من الحكم. وهذه العناصر في الحكم بمثابــة المراحل أو الخطوات التي نتبعها في سير الحكم، ويقارن "ديــوي" وجهــة نظــره

---

(93) John Dewey, **Essays in Experimental Logic**, P. 338.

(94) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.204.

(95) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.229.

(96) John Dewey, **The Influence of Darwin on Philosophy...**, P.116.

بخصوص عناصر الحكم بما تقوله بعض النظريات المنطقية[97]، والتي ترى أن مـــادة الوجود الفعلي تعود إلى الصورة القائلة بأن هذا الشيء أو هذه الصفة هي التي تقدم للحكم. هذا يعني أن الحكم مقصور على وضد ما هو جاهز، ويقول: "وسـأختار هنا عبارة واحدة أجعلها نموذجا لما يقال: "إننا في كل قضية نحدد بالفكر الصفـــة التي تميز شيئا حاضرا أمام الذهن"؛ فمثلا هذه النظرية تذهب إلى أن مادتي الموضوع والمحمول تتقرر بتجاوب أحدهما مع الآخر في عملية الفكر وبوساطة تلك العمليـة، وإذا قلنا الفكر فقد قلنا البحث"[98]. وليس من شك في أن مثل هذه النظرية تثـير صعوبات ولا تتلاءم مع المنطق الأداتي. هذه الصعوبات هي:

أولا: إنها تترك الحكم من حيث هو حمل لصفة على موضـــوع في نفـس اللحظة التي تدخل فيها مادة من الوجود الفعلي في الاعتبار، أي أنها تهـدم مبـدأ استمرار ومواصلة الفكر.

ثانيا: إنها تعد صورة من الصور المنطقية في المذهب القديم أي الأرسطي.

ثالثا: إن الشيء المعين المعطى يفرض علينا أن نصفه بصفة تميزه عن صفـات أخرى[99].

يتلخص موقف "ديوي" هنا في أنه يكون اعتباطا وصف الشيء بصفة وهـو معزول عن موقف شامل تحدد فيه العلاقة بين مادة مـا نشـاهده ونشـير إليـه بـ"هذا"، وبين محمول يتعلق به. الواقع أن تكون هناك مسألة أو مشكلة معينـة ينتمي إليها كل من الموضوع والمحمول[100]، ولذلك فإن الحكم العادي نجد فيـه أمرين:

أ- تعيين "المعطى" "Datum" وهو مهم في الحالة الراهنة.

ب- توسيع التصورات أو المعاني المقترحة من طرف المعطى الخام، بحيـث ينصّب الاهتمام على سؤالين هما:

---

(97) المثال الذي يسوقه "ديوي" عن هذه النظريات يأخذه من كتاب "و.أ. جونسـون" "W. E. Johnson" "المنطق" "Logic".

(98) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.229.

(99) المصدر نفسه، ص. ص.229-230.

(100) المصدر نفسه، ص. ص.231-232.

1- ما هي مظاهر الموقف الهامة في توجيه وضبط تكوين التفسير؟

2- ما هو المعنى الحقيقي، وما تقدمه الفكرة المستخدمة كطريقة في التفسير؟

هذين السؤالين مرتبطين ببعضهما والإجابة عن أحدهما تتعلق بالإجابة عن الآخر[101]. والإجابة عنهما لا تكون بحمل صفة لموضوع بشكل ستاتيكي ثابت، وإنما هي حركة تترك مكانا وخانات لأي تعديل في التصورات التي نصب بها الموضوع ضمن سياق البحث ككل أو قل إنها الإجراءات التي نقوم بها أثناء التحقيق، والى هذا المغزى عبر "ديوي" بقوله: "وإذا أردنا عبارة إيجابية تعبر عن المعنى السابق نفسه، قلنا إن الإجراءات العملية التي تعين شيئا نشير إليه بقولنا "هذا" لتجعله موضوعا، هي دائما إجراءات تفرز وتحصر شيئا ما من بين أشياء كثيرة تقع معه في مجال واحد، وهذا الذي تفرزه تلك الإجراءات عن غيره، ثم ما تحذفه من سائر الأشياء، إنما يستمد أصوله من تقديرنا نحن لما عسى أن يكون للأشياء من دلالة محتملة تجعلها شواهد"[102]. هذا التأكيد على الطابع الإجرائي العملي هو الذي جعل من كل القضايا حسب "ديوي" قضايا عملية، "وكل قضية في البحث والكشف يجب أن تأخذ سمات تنسب إلى فئة القضايا العملية"[103]. وهذه القضايا توجد في ارتباطها ببرنامج أو خطة وبأشياء تعمل أو سبق العمل بها، وهي من قبيل الأحكام التي تتطلب الفعل. وهي تقريرات للسلوك على سبيل من الأحسن ومن المستحسن ومن الملائم أن تفعل هذا وهكذا[104].إن اتصال الحكم بأحد أجزائه المكونة له يدفعنا إلى السؤال: ما المقصود بالقول عن شيء ما إنه جوهري؟ وبأي معنى نجعله قابلا لأن يكون موضوعا؟

إن الأشياء عند "أرسطو" كالأنواع موضوعاتها منطقية بالطبيعة، لأنها جواهر بالطبيعة والقضايا التي لا تكون موضوعاتها جواهر لا تدخل في المعرفة البرهانية، أما في العلم الحديث فقد بطل أن تكون الأشياء جواهر أزلية، ورفضت الأنواع التي لا يطرأ عليها التغير، وهي مما سلف ذكره في الحديث عن اختلافات المنطق الأرسطي

---

(101) John Dewey, **How We Think**, P.122.

(102) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.232.

(103) John Dewey, Essays in Experimental Logic, P.414.

(104) Ibid., P.335.

والعلم الحديث. أما رد "ديوي" على السؤال فيمكن في إجابته هذه، "فالموضوع ذو وجود فعلي حين يكون كائنا فردا يشار إليه بـ"هذا" أو حين يكون مجموعة من أفراد، غير أن هناك شروطا للبحث لا بد أن تستوفى في أي شيء يتخذ موضوعا"[105].

هذه الشروط هي:

1- تحديد ووصف لمشكلة ما، يشيران إلى حل لها.

2- أن تستقى المعطيات الجديدة من إجراءات المشاهدة التي يوجهنا فيها المحمول بصفة مؤقتة تتحد مع مادة الموضوع إتحادا يكون كلا متسقا. وهذا الإتحاد يتسع لتدخل فيه صفات محمولة أخرى فتصبح وحدة قوامها متميزات متصلة بعضها ببعض، أي يصبح هذا الإتحاد خصائص[106]، وعلى ذلك فصفة الجوهرية ليست طبيعة دائمة وإنما تتعرض للتحول. فالسكر على سبيل المثال: من خلال الإجراءات التي نؤديها ولها نتائج فعلية، نجد أنه وحدة مكونة من صفات هي الحلاوة والبياض وأنه على شكل حبيبات وهكذا "وعلى ذلك فالجوهر "أو العنصر" يمثل تحديدا منطقيا لا تحديدا وجوديا"[107].

يمكننا أن ننظر إلى الشروط التي من خلالها يتخذ الشيء موضوعا من زاويتين اثنتين:

الزاوية الأولى: التعارض بين فكرة العنصر أو الجوهر، كما بسطها وشرحها "ديوي" وفكرة الوجود الأولي عند "أرسطو". وهو تعارض مرتبط ارتباطا وثيقا بما طرأ على العلم من تعديل في البحث، وذلك في انتقاله من البحث عن الأشياء غير القابلة للتحول إلى البحث في التغيرات من حيث ارتباطاتها بعضها ببعض، وإلى هذا المعنى أشار "ديوي" قائلا:" فالشرط الوحيد الذي لا بد من استيفائه لكي تكون هناك عنصرية [جوهرية] هو أن صفات معينة يتعلق بعضها ببعض تعلقا يجعلها علامات نركن إليها في الحكم بأن نتائج معينة ستنشأ إذا ما حدثت تفاعلات

---

[105] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.233.

[106] المصدر نفسه، ص.233.

[107] المصدر نفسه، ص.234.

معينة، وهذا هو ما نعنيه حين نقول إن العنصرية في الشيء تحديد منطقي له، وليست هي بالتحديد الوجودي الأولي"[108].

أما الزاوية الثانية: فتكمن في ربط الصفة المنطقية للشيء بالنتائج والاستخدام، فصفة الشيء المنطقية هي ما ينطوي عليه هذا الاستعمال من علاقات بين الوسائل والغايات وبمعنى آخر "فالشيء من الأشياء هو مجموعة صفات نأخذها على أنها إمكانات النتائج فعلية محددة، فالبارود هو شيء ينفجر إذا توافرت ظروف معينة، والماء من حيث هو شيء عنصري، مجموعة صفات مرتبطة من شأنها أن تطفئ الظمأ"[109]. وباختصار فإن ما يكون الشيء هو صفاته التي تحدد إجرائيا وتكون له نتائج معينة فالماء عند الإنسان العادي ما هو ماثل أمامه حسيا وهو عند الكيميائي " يد $_2$ 1" أي وصف على أساس مجموعة من التفاعلات الممكنة[110].

جـ- محمول الحكم:

فإذا كان الشيء يكون موضوعا من خلال مجموع الصفات التي تنشأ إجرائيا في النتائج وكان موضوع الحكم هو الوقائع والشواهد، فإن المحمول يرتبط بمضمون الموضوع في الوجود الخارجي والفكري على حد سواء، وكلاهما أي "موضوع الحكم ومحموله يشتركان في طريقة الحكم المحققة لمهمتنا"[111].

فالخاصية المنطقية للمحمول في حقيقته أنه طريقة للحل وليس هو نفسه لا، وهذا هو المضمون الوجودي والفكري الذي يعطيه "ديوي" للمحمول، والذي يقول عنه: "فالمعاني التي تعرض لنا على أنها حلول ممكنة لمشكلة ما، والتي تستخدم عندئذ لتوجيه إجراءات جديدة في مجال المشاهدة التجريبية، هي التي تكون مضمون المحمول في الأحكام"[112].

إن اتساق الفكر مع نفسه هو في نظر "ديوي" الخطأ الذي وقع فيه العقليون بزعمهم أن اتساق المضمونات الفكرية، هو المعيار الوحيد لقياس الحق وتكوين

---

(108) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.235.

(109) المصدر نفسه، ص.235.

(110) المصدر نفسه، ص.236.

(111) John Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy..., P.115.

(112) جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ص.238.

الحكم أو قياس ما يجوز قبوله من قرارات، وهو نفسه خطأ الاتجاه الحديث (أي الرمزي) الذي جعل من مادة الموضوع العقلية عالما من إمكان مجرد يوصف بأنه كامل في ذاته، ولا يشير إلى ما يمكن أداؤه من إجراءات عملية، وقد عبر "ديوي" عن رفضه للاتجاهين بقوله: "إلا أن الإتجاهين كليهما يشتركان معا في تشخيص الوظيفة المنطقية تشخيصا يجعلها كيانا يعلو بمنزلته عن مستوى العالم التجريبي، لكن البحث العلمي بطرائقه قد وضع الأسس لتفسير منطقي صحيح"[113]. كما أن المنطق التجريبي قد غالى من ناحية أخرى بصدد المادة الفعلية حين أنكر الضرورة المنطقية المنسوبة إلى المعاني والنظريات المدركة بالعقل وأعادها جميعا إلى مجرد وسائل عملية مواتية، وفي ظن أصحاب هذا المنطق من أنصار التجريبية التقليدية[114] أن هذا الإنكار هو بمثابة التزام بنموذج البحث العلمي "ولكنها في حقيقة الأمر كانت [أي التجريبية التقليدية] تشغل نفسها بإفساد صورة البحث العلمي، بأن أخضعت هذه الصورة إلى نتائج نظرية نفسية ذاتية قبلها من قبلها بغير تمحيص"[115]. إذن فموقف "ديوي" يتلخص في محاولة التوفيق بين المضمون الفكري والوجودي لمحمول الحكم ورفض لكل فصل بينهما.

د- رابطة الحكم:

لا يكتمل بناء الحكم من دون الرابطة التي هي ضرورية ولازمة لتكوينه، فمن دونها تنعدم العلاقة بين الموضوع والمحمول ويصبحان عنصرين متنافرين، فهي إذن العامل الضامن لوحدة الحكم وانسجامه، فما هو مفهومها؟ وما هو الدور الذي تلعبه؟ يعرفها "ديوي" بأنها: "تعبير عن الفعل الذي ننشط به في إلحاق المحمول بموضوعه، كما أنه تعبير كذلك عن الفعل أو الإجراء الذي نجريه عند وضعنا للموضوع، أعني أنه الفعل الذي ننشط به في إقامتنا للموضوع"[116]. فالرابطة إذن هي نشاط أو فعل يهدف إلى تحديد العلاقة بين طرفي الحكم وهي كذلك إجراء مزدوج، فعن طريقها:

---

[113] جون ديوي: **المنطق نظرية البحث**، ص.240.

[114] المقصود بالتجريبية التقليدية هنا هي النزعة الإختبارية الحسية الإنجليزية التي مثلها كل من "لوك"و"هيوم" والإشارة هنا إلى "جون ستيوارت مل".

[115] جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، ص.240.

[116] المصدر نفسه، ص.241.

1- نختار من الموجودات ما يعين أو يحدد المشكلة التي تقدم لنا مادة إختبارية نقيمها شواهد لنا.

2- نستخدم معاني وفروض تدرك عقليا بوصفها محمولات تعين خصائص الموضوع. إن فهم الرابطة على أنها إجراءات وأنها ممتدة في الزمان، وحده الكفيل بتفنيد زعم بعض الباحثين[117]، في أن حقيقة الحكم مؤلفة من بناء موحد هو الموضوع والمحمول.فالحكم يتطلب إجراءات من جانبين هما المشاهدة الخارجية والأفكار والمعاني الداخلية ويشتركان معا في ضبط عملية البحث، كما أن الحكم النهائي لا يحدث دفعة واحدة وإنما في سلسلة من الأحكام الجزئية يطلق عليها "ديوي" اسم تقديرات أو ترجيحات. وحينما ندرك أن الحكم يصاحب البحث فإنه يستحيل تصوره نتيجة لحظة زمنية واحدة[118]، ويقول:"من وجهة نظرنا، فإن عملية التفكير الموحدة تتضمن وضع مجموعة من الأحكام يتصل الواحد منها بالآخر، فتؤدي إلى الحكم النهائي أي النتيجة"[119].

يشكل فعل الكينونة خير دليل على الفعل والإجراء الذي تعبر عنه الرابطة، وعلى خروج الحكم النهائي ضمن مراحل متصلة في الزمان. "فالصورة اللغوية التي تعبر عن الحكم أو التي تكون رمزا هي صورة دالة على فعل حقيقي، أي أنها دالة على عمل وعلى تغير"[120].

لتوضيح هذه النقطة نشير إلى الاختلافات التي يتخذها فعل الكينونة في استخداماته في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. فلما يظهر فعل الوجود في الحكم على صورة المضارع "يكون"، تختلف دلالته الزمنية عن ظهوره في صورتي الماضي والمستقبل أي كان وسيكون، بل إن يكون في الإنكليزية "is" أو في الفرنسية "est"، وهي لفظة فعل في المضارع دال على كينونة تختلف عن "يكون" إذا وردت

---

(117) إشارة إلى "برادلي" "Bradley" في كتابه: "المظهر والحقيقة" و"المنطق"، حيث يعتقد في وحدانية الحكم فلا يجوز تجزئته إلى موضوع ومحمول ورابطة.
- جون ديوي، **المنطق نظرية البحث**، هامش ص.241.

(118) المصدر نفسه، ص. ص.242-243.

(119) John Dewey, **How We Think**, P.119.

(120) المصدر نفسه، ص.244.

في قضية غير دالة على زمن الحدوث مثل قولنـــا: الولـــد جـــار- The boy is running. هذا أحمر- This is red.

فالأولى تشير إلى تغير زماني ومكاني لأن فعل الجري غير متوقف، والثانيـــة فالأولى تشير إلى تغير زماني ومكاني لأن فعل الجري غير متوقف، والثانية الإشـــارة الزمنية فيها مبطنة أو مقنعة، بمعنى أن الشيء قد يكون أحمرا دوما أو بطبيعته أحمـر، وقد يخضع للتغير بفعل الضوء أو الحرارة أو شيء آخر[121]. ووفقا لهذا فالرابطـة في الحكم قد تكون: إما دلالة على الحدوث الزماني والمكاني أو علاقة بـــين معنيـــين تجريديين مثل الكذب هو "is" رذيلة.

يسمي "ديوي" الرابطة الدالة على حدوث زماني ومكاني بالوسائل الماديـــة وهي القضايا التي تتعرض في حد ذاتها للتغير والنمو. أما فيما يخص رابطة العلاقـــة بين المعنيين أو الصورتين التجريديتين فيسميها بالوسائل الإجرائية وهـــي القضايـــا الخاصة بالمعاني وما بينها من علاقات، وكلا النوعين إجرائـــي لأنهمـــا وســـيلتين لتحديد الموقف النهائي ولتحديد الحكم[122].

بهذه الصورة التي يضمنها "ديوي" للرابطة، كفعل وإجراء عملي أو تحـــاوب وظيفي تؤديه في عملية الحكم، يمكننا القول أن منطقه يتفق مع سلوك الإنسان حين يصدر أحكامه على المواقف ويرجح مسلكا على غيره[123].

إن هذه الرؤية الإجرائية للمنطق نجد لها مبرراتها حينمـــا نلاحـــظ مـــدى الاهتمام الذي أولاه "ديوي" للأحكام العملية لكونها تحتوي على الصور المنطقيـــة، وما يعنيه بالحكم العملي هو أنه نوع من الحكم ليس له منبع مختلف عن الأحكـــام الأخرى وإنما هو ببساطة نوع من الحكم له شكل خاص في موضوعه[124]. وتتميـز الأحكام العملية عنده بأنها:

1- مادة موضوعها تتضمن موقفا غير تام (أي غامض).

---

(121) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.244.

(122) المصدر نفسه، ص.247.

(123) أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص.114.

(124) John Dewey, Essays in Experimental Logic, P.335.

2- أن تكون القضية في ذاهًا عاملا في إنضاج الموقف أو حله.

3- يتضمن أن تحدث فرقا لما تنتهي عنده المأخوذات فتكون هذه النتيجة أفضل من تلك.

4- القضية العملية مزدوجة: فهي حكم يعالج المأخوذ بطريقة خاصة وهي حكم ينتهي إلى نهاية موضوعية.

5- الحكم على ما ينبغي فعله يتضمن أن تأخذ حصيلة الحوادث في الموقف على أنها إشارات لسلوك يتبع وعلى معاني تطبق.

6- طبيعة الحقيقة في الأحكام التطبيقية تكمن في نتيجة أو عاقبة الفعل وعليها يتوقف زيف أو حقيقة الحكم[125].

الواقع أن "ديوي" لم يجعل من الحكم أساسا للتفكير مثلما فعل "كانط"[126]، إنما منطلقه كان "الموقف" الذي لم يستقر بعد، الذي هو منشأ كل تفكير واستدلال وهو موقف موضوعي بقدر ما يكون موقفا شخصيا، إنه موقف يتواجه فيه الكائن الإنساني مع بيئته.

إن منطق البحث لا تنتهي أحكامه بتقرير القضايا التي تصل بين الموضوع والمحمول، ولكنه منطق مفتوحة أحكامه غير مغلقة، نظرا لاستمرار الأحكام واتصالها في مجرى الخبرة[127]، فهو في واقع الحال منطق افتراضي لا يجزم بالصدق المطلق ولا الحقيقة الأولية المفروضة على الإنسان فرضا، بل إنه البحث عنها في عالمه وواقعه. فكيف السبيل إلى معرفة هذه العوالم والوقائع التي تستند إلى الخبرة من جهة ويحتكم إليها منطق الخبرة من جهة ثانية؟ وهو الإشكال الذي نتطرق إلى عرض عناصره وتحليلها في المبحث الموالي.

---

(125) Ibid. , P.P.337-346.

(126) أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص.115.

(127) المرجع نفسه، ص.114.

IV – المفهوم الوظيفي للحقيقة

ما هو مفهوم البراغماتية للحقيقة؟ ولماذا أثار هذا المفهوم دون غيره من المفاهيم جدلا ونقاشا طويلين بين الفلاسفة البراغماتيين وغيرهم من الفلاسفة؟ للإجابة عن هذين التساؤلين، نبدأ باستعراض تصورات كلا من "بيرس" و"جيمس" ثم "ديوي"، على اعتبار أن هذا الأخير أخذ بفكرة "بيرس" عن الحقيقة وتبناها كما لو كانت فكرته على حد تعبير "راسل"[128]، وأيضا لاستحسانه لفكرة "جيمس" وتشجيعه له على التمسك بموقفه في مقابل نقاده أو الذين أساؤوا فهمه، ولكن قبل ذلك نعرج على المعنى العام للحقيقة.

1– إشكالية التصور الفلسفي للحقيقة عند البراغماتيين:

تشير الكثير من المعاجم الفلسفية إلى أن للحقيقة معنيان:

المعنى الأول: يدل على الوجود والشيء والموضوع والكائن بإطلاق ويدل على الثابت فيه والأساسي الضروري، في مقابل المتغير وغير الحقيقي والباطل والمتوهم والظاهر والسراب.

أما المعنى الثاني فيدل على توافق القول مع حقيقة الوجود، أو بصفة أكثر حداثة تطابق المعرفة مع موضوع المعرفة في مقابل الخطأ والغلط والإيهام[129]. إن المعنى الأول يشير إلى جوهر وماهية الشيء، وهو بهذا يفيد حقيقته ومن هذه الناحية فمدلولها هو ما يقصد به في اللغة العربية "خالص الأمر ومحضه وكنهه"[130]. في حين يدل المعنى الثاني على فعل المطابقة والاتفاق، أي اتفاق وتطابق المعرفة مع موضوعاتها بحيث تكون الأفكار متفقة مع الموضوعات التي تمثلها. من هنا يكون مفهوم الحقيقة متشعب إلى ثلاثة عناصر: هناك الحقيقة المجردة الكلية، وهي التي "تصورها الفلاسفة ثابتة ونهائية كاملة

---

(128) Bertrand Russell, **Dewey's New Logic**, in P. A. Schilpp, **The Philosophy of John Dewey**, P.144.

(129) موسى وهبة، مادة حقيقة، ضمن معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، ص.377.

(130) المرجع نفسه، ص.378.

وخالدة وفي مصطلح ديني يمكن توحدها مع أفكار الله ومع تلك الأفكار التي نشترك فيها مع الله بوصفنا كائنات عاقلة"[131]. وبعبارة أخرى "يكون الله هو مصدر كل حقيقة، الله هو الحقيقة، التي تقدم نفسها للأذهان وهي المنبع الحقيقي للذكاء"[132]. وهناك الحقيقة بالمعنى الجزئي حينما نتحدث عن حقيقة شيء بوصفها حقيقة مثبتة لشيء، وعليه تتعدد الحقيقة بتعدد الأشياء وتصبح حقائق.

إن المعنى الذي يهمنا من هذه المعاني المذكورة هو معنى الاتساق الذي سيحظى بمناقشة مطولة من طرف "ديوي"، ذلك أن مذهب الاتساق يستبعد مقولة، "بروتاغوراس": "الإنسان مقياس كل شيء"، فيبدلها بـ"العقل مقياس كل حق"، الذي تطور فصار مدرسة على يد بعض الوضعيين المنطقيين وبخاصة "همبل" و"نويراث" في صراعهما مع زملائهما الوضعيين الآخرين من أنصار الإثبات المضمون "ديوي ومدرسته"[133] وأنصار المطابقة الأساسية "راسل وجماعته"[134].

وقبل أن نفحص صلة الحقيقة بالتحقيق و"الإثبات المضمون" عند "ديوي" ننظر كيف كان تصور "بيرس" للحقيقة:

أ– تصور "بيرس":

لأجل عرض صحيح وكاف لمسألة الحقيقة عند "بيرس" وجب الرجوع إلى منهج البراغماتية في المعرفة والبحث ومن هنا جاءت إشارة "ديوي" في كتابه **"مقالات في المنطق التجريبي"** إلى أن البراغماتية كاتجاه تمثل ما اصطلح عليه "بيرس" بـ"العادة المخبرية للذهن" الموسعة إلى أي نطاق حيث يمكن للبحث أن يواصل إثماره، وقد استخدم "بيرس" هذا المنهج في سنة 1878م كطريقة خاصة في

---

[131] برتراند راسل: **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج.2، ص.478.

[132] André Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la philo- sophie, P. 1198

[133] يبدو أن الأستاذ "موسى وهبة" صاحب مادة: "حقيقة" في **الموسوعة الفلسفية العربية** يضع "ديوي" ومدرسة شيكاغو ضمن زمرة الوضعيين عموما، والحقيقة أنه مع التشابه في بعض وجهات النظر والمبادئ التي تقوم عليها كل من الوضعية والبراغماتية خاصة فيما يشير إليه"هانز رايشنباخ" حول التحقيق في نظرية المعنى لكن الخلاف كذلك بين الفلسفتين كبير.

[134] موسى وهبة، مادة حقيقة، ضمن معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم)، ص.379.

تصور وتعريف الموضوعات ومن ثم تم تطبيقه على الأفكار لأجل اكتشاف ما تعنيه بلغة ما تقصده وكيف يجب أن تقصد لتصبح حقيقية[135].

فقد كتب "بيرس" مقالتين، الأولى سنة 1877 وعنوانها **"تثبيت الاعتقاد" "The fixation of Belief"**، والثانية سنة 1878 وعنوانها **"كيف نجعل أفكارنا واضحة" "How to make our ideas clear"**. ومن النظرة الأولى لهاتين المقالتين يتبين بوضوح مدى اهتمام "بيرس" بالبحث في مشكلة الحقيقة، وتصوره يذهب إلى أن مجرد الإطلاع على الشيء وتحديده ليس كافيا لجعل الأفكار واضحة بل يجب ربط أفكارنا بالعمل، حيث يقول: "لكي تتأكد من معنى أي مفهوم عقلي، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار النتائج العملية التي يمكن أن تحصل بالضرورة من حقيقة ذلك المفهوم، ومجموع كل تلك النتائج يشكل المعنى العام لذلك المفهوم"[136].

إذن وظيفة الفكر هي إنتاج لطرائق العمل، لطرائق هي قيد العمل أو أنها يمكن أن تعمل، وهذه وجهة النظر الجديدة التي جاءت بها البراغماتية من أجل توضيح الأفكار لا على أساس الإدراك والتأمل، ولكن من خلال التأكيد على عمل هذه الأفكار وما تنتجه.

ومن الضروري الإشارة إلى الهدف الذي يسعى "بيرس" لبلوغه وهو الوضوح في الأفكار وهو نفسه هدف الفلاسفة أمثال "ديكارت" و"ليبنتز" وغيرهما، إلا أنه لا يوافق "ديكارت" على طريقة الشك والغاية من الوضوح، ذلك أن الشك عنده -أي بيرس- هو "حالة مزعجة لا نرضاها، وإننا نناضل دوما لكي نتحرر منها لننتقل إلى حالة اليقين[...] اليقين الذي نعتقد به نحن [...] والاعتقاد لا يحملنا على العمل فورا ولكنه يضعنا في حالة تأهب للعمل بطريقة معينة عندما تسنح الفرصة لذلك"[137].

---

(135) John Dewey, **Essays in Experimental Logic**, P.307.

(136) هـ.ب. فان وسب، الحكماء السبعة، ص.317.

(137) المرجع نفسه، ص.318.

إن اعتبار الاعتقاد تأهبا للعمل هي فكرة أخذها "بيرس" عن "نيكولا سانت جون غرين"[138]، الذي كان يشدد على أهمية تطبيق تعريف "بين" "Bain" للاعتقاد على أنه "ما يتهيأ به الإنسان للفعل"[139]. ومن هنا يمكن القول أن ما قام به "بيرس" هو نقله مناقشة مسألة الحقيقة إلى أرضية أخرى غير التي كانت تطرح فيها، فأصبح النقاش لا يدور حول الحقيقة العامة العارية، وإنما حول الاعتقاد في الحقيقة، وما ينتج عن الاعتقاد إن كان حقيقيا أو باطلا. وبعبارة أخرى فإن التحول الهام الذي جاء به "بيرس" يكمن في تحويل الاهتمام من مشكلة أصل الأفكار إلى مشكلة التحقق منها، وقد وضع قاعدتين كأساس لنظريته في الحقيقة، يتضح فيهما مجهوده بخصوص الهيكل المنطقي للتحقيق، والقاعدتان هما:

القاعدة الأولى: "إننا نعني بالحقيقة [...] الرأي الذي يتحتم أن يوافق عليه في النهاية جميع من يتحرونه [...] وأن الموضوع الذي يتمثل فيه الرأي يطلق عليه: الواقع"[140].

القاعدة الثانية: "إن الحقيقة هي [...] تطابق بين تقرير حالة مجردة، مع رأي قاطع يؤدي إليه البحث إلى مالا نهاية، بهدف الوصول به [إلى] يقين علمي [...] وهذا التطابق قد يتحقق بهذا التقرير المجرد، فالاعتراف بما قد يكتنفه من الخطأ، والانحراف وذلك عنصر أساسي في الحقيقة"[141].

لقد واجهت نظرة "بيرس" للحقيقة من خلال القاعدتين المذكورتين اعتراضات من قبل فلاسفة كثيرين[142]، فقد عارضها كل من "راسل" و"كواين"

---

(138) "نيكولا سانت جون غرين" "Nicolas St-John Green" هو أحد أعضاء النادي الميتافيزيقي الذي كان يضم نخبة من مفكري وعلماء الولايات المتحدة، ومنهم "بيرس" و"تشونسي رايت" وغيرهما. وكان "غرين" محاميا بارعا ومثقفا وتلميذا لـ"جيرمي بنثام"، وكانت قدرته الفذة على تخليص الحقيقة الحارة الحية من ستائر الصيغ التي لبستها عهدا طويلا، تجذب إليه الإنتباه في كل مكان.

- هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الأمريكية**، ص.339.

(139) المرجع نفسه، ص.339.

(140) هـ.س. تايير، بيرس...والحقيقة، ضمن **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال200 عام**، ص.128.

(141) هـ.س. تايير، بيرس...والحقيقة، ضمن تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال200 عام، ص.129.

(142) للإطلاع أكثر على الانتقادات التي وجهت لنظرية بيرس في الحقيقة يمكن الرجوع إلى:

- بيتر كاز، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، ص. ص.130-140.

و"ألفرد آير" "Alfred Ayer" (1910م-؟)، خاصة فيما تعلق منها بالرأي القاطع والموافقة الجماعية عليه، لأن ذلك يتنافى مع استمرارية البحث. غير أن القاعدتين أكدتا على أهمية التحقيق الذي يجعل من الحقيقة مجرد تحقيقات متواصلة هدف الحصول على يقين.

إن التحقيق الذي قصده "بيرس" من الأفكار هو ما تفرزه هذه الأفكار على الصعيد العملي وما تخلفه من آثار حسية. ومن هنا جاء فهمه للحقيقة مرتبطا بالتحقيق أو "التحققية" "Verificationnism " المرتبطة بدورها بالمنهج التجريبي، فكان تعريفه للحقيقة على أنها "مثل كل صفة أخرى، تتألف من المعلولات الحسية الجزئية التي تولدها الأشياء التي تشارك فيها والأثر الوحيد للأشياء الحقيقية هو أنها تسبب الاعتقاد ذلك أن جميع الإحساسات التي تثيرها تبرز في الشعور في شكل اعتقادات. فالمسألة ثمتئذ، هي كيف أن الاعتقاد الحقيقي أو (الاعتقاد في الحقيقي) يتميز من الاعتقاد الباطل أو (الاعتقاد في الوهم) والآن فأفكار الحقيقة والباطل، في أقصى نمو لها، تنتمي فحسب إلى المنهج التجريبي للحسم برأي"[143].

إن "بيرس" بحكم اهتمامه الشديد بمناهج العلوم والمنطق، حيث يعد واحدا من أبرز أعلام العصر الحديث للدور الذي قام به في تطوير منطق العلاقات ومساهمته في تأسيس السيميوطيقا، السيميوطيقا التي هي عنده نظرية شبه ضرورية أو نظرية شكلية للعلامات والمنطق بالمفهوم العام ليس إلا اسما آخر للسيميوطيقا[144]، ولذا فقد "تركز المجهود الشاق[لـ "بيرس"] في صياغة معنى الحقيقة، من خلال النظرية العامة للمعاني وتفسيرها"[145].

إذن بحكم هذا الاهتمام بهذه المجالات وجه "بيرس" نطاق البحث في الحقيقة الذي خالف به طرح الفلسفات الكلاسيكية وبلور فيه وجهة النظر البراغماتية لفكرة الحقيقة، لكنه أثار صعوبات وإشكاليات نتيجة حصره لمفهوم التحقيق وفق

---

[143] هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص.341.

[144] شارلز ساندرس بيرس، تصنيف العلامات، ترجمة، فريال جبوري غزول، ضمن سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، مدخل إلى السيميوطيقا، ج.1، شركة دار الياس العصرية، القاهرة، دار قرطبة، الدار البيضاء، المغرب، ط.2، 1986م.، ص.137.

[145] هـ.س.تايير، بيرس...والحقيقة، ضمن بيتر كاز، الفلسفة الأمريكية خلال 200 عام، ص.128.

المنهج العلمي الذي يخضع للملاحظة والاختبار. من بين هذه الصعوبات، كيف يمكننا التحقق من بعض الأفكار والمفاهيم الميتافيزيقية كفكرة الله والحرية والنفس وهي أفكار لا تقبل التجربة وتفلت من قبضة الملاحظة؟ إضافة إلى أن "آراء "بيرس" في الحقيقة تفتقر إلى الوحدة والتماسك ويواجه من يقرأها صعوبات بالغة في إدراك مقصوده منها"[146].

إن محاولة تجاوز هذه الإشكاليات هو محور العمل الذي سيتولاه بعد "بيرس" كل من "جيمس" و"ديوي" و"شيلر" وغيرهم من الفلاسفة البراغماتيين، الذين استندوا إلى الأساس الذي وضعه "بيرس" في أنه لكي يكون للفكرة معنى أو إمكانية التحقق منها يجب أن نفحص النتائج العملية الناجمة عنها[147]، ووسع كل واحد منهم تصوره لهذا الأساس ولكن دون أن تكون تصوراتهم حول الحقيقة بنفس اللغة وفي نفس الاتجاه، فكيف كان تصور "جيمس" يا ترى؟

ب- تصور "جيمس":

على الرغم مما بين "بيرس" و"جيمس" من خلاف حول تصور الحقيقة، إلا أن هذا الأخير وجد في مقال "بيرس" **"كيف نجعل أفكارنا واضحة"** ما يستند إليه في طرحه لمناهضة التصور العقلاني للحقيقة، الذي يعد حيازة الحقيقة غاية في ذاتها. فماذا أضافته براغماتية "جيمس" إلى مسألة الحقيقة؟ ويجيبنا "جيمس" على هذا التساؤل قائلا:"إن الشيء الذي تضيفه البراغماتية هو الجانب العملي فيما يخص امتلاك وامتحان الأفكار الصحيحة"[148]. فالأفكار الصحيحة هي ما يتسنى لنا أن نقيم عليها الدليل فنتمثلها وندفع بمشروعيتها وصدقها وصحتها فنعززها، نوثقها، نؤديها ونحققها، أما الأفكار الباطلة فهي التي لا نستطيع فعل ذلك بالنسبة لها.

إن تحديد "جيمس" للإضافة التي جاءت بها البراغماتية في هذا الجانب العملي المقصود به هو النتائج التي سبق لـ"بيرس" أن أشار إليها، لكنها مع

---

[146] هـ.س. تاير، بيرس...والحقيقة، ضمن بيتر كاز، الفلسفة الأمريكية خلال 200 عام، ص.127.

[147] ول ديوارنت، قصة الفلسفة، ترجمة، فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف بيروت، ط.4، 1982م، ص.618.

[148] وليام جيمس، البراجماتية، ترجمة، محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965م.، ص.243.

"جيمس" تأخذ بعدا آخر، فزيادة على نتائج التحقيق المباشر التي تتمثل في السلوك الظاهر أو المنافع المادية نجده -أي جيمس- يقتحم ميدان الدين والأخلاق، ليوسع من رقعة التصور البراغماتي الذي يجعل من الحقيقة مسلكا ديناميكيا ومتصلا للتثبت من صحة فكرة من الأفكار وما سينتج عنها وما ستفضي إليه في لحظة من لحظات الخبرة، فيكون لها في هذه الحالة تحقيق غير مباشر.

لهذا فإن إضافة "جيمس" تمحورت حول الاعتقادات وهي ذات صلة وثيقة بالحقيقة، وارتكزت على أسس سيكولوجية على عكس "بيرس"[149]، وتحول النقاش من ميدان الفلسفة إلى علم النفس، "فغدت البراغماتية حين بدأ يصوغ [أي جيمس] الحقيقة صياغة سيكولوجية ويتساءل كيف يصل إلى الاعتقاد في صحة قضية أو حتى نقنع بأن قضية قد تحققت"[150].

فبموجب هذا التصور الذي يحدده البراغماتي للحقيقة، لا تصبح هذه الأخيرة خاصية للشيء كما اعتقد أصحاب الاتجاهات الفلسفية المخالفة للبراغماتية، وإنما هي قيمة نشيطة[151] ووسيلة لبلوغ ضرب من ضروب الإشباع والسرور والرضا وهي في غاية الأهمية للإنسان، ومن هنا تأتي نفعيتها. وتكون الفكرة الحقيقية متلازمة مع الشيء النافع وتسمية صحيح هي الدالة على أية فكرة تبدأ سبيل التحقيق وتسمية نافع هي الدالة على وظيفتها التي اكتملت في الخبرة[152].

بناء على هذا التلازم بين الحقيقي والنافع، يذهب "جيمس" إلى القول بأن الحقيقة من صنع الإنسان، فهي عنده "..."تصنع" تماما كالصحة والثروة والقوة في

---

[149] يرفض "بيرس" أن تقوم الحقيقة على أسس سيكولوجية حيث كتب في مقالته: **"كيف نجعل أفكارنا واضحة"** ما نصه: "إن مقالتي الأصلية، تتضمن هذه الخلفية للمبدأ السيكولوجي، وذلك أن فكرة الحقيقة في رأيي، قد أخذت طريقها إلي الظهور بناء على دافع أساسي في تحديد الهدف منها إلا أن ذلك[...]أولا[...] لم يحدد بوضوح كاف، ثم إني -ثانيا- لا أعتقد أن التقليل من شأن هذه الأمور الأساسية، عن حقائق علم النفس، سيكون مقنعا[...]وأن كل المحاولات التي تهدف إلى تطبيق أصول المنطق على علم النفس تبدو، ضحلة من أساسها".

- شارلس، جون دوغريبي، ش.س. بيرس ونقده للنفسانية، ضمن بيتر كاز، الفلسفة الأمريكية خلال 200 عام، ص.169.

[150] هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الأمريكية**، ص.336.

[151] Michel Meyer, **La Philosophie Anglo-Saxonne**, P.406.

[152] وليام جيمس، البراجماتية، ص.244.

سياق الخبرة ومجراها"[153]، وهي ليست شبيهة بما يصنعه الإنسان من ثروة وصحة فقط ولكنها مثلها تماما لأنها كذلك نافعة ومفيدة فـ "الحقيقي باختصار جدا ليس سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل تفكيرنا، تماما مثلما أن "الصحيح" ليس سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل سلوكنا"[154].

الملاحظ هنا أن فكرة ربط الحقيقة بالمنفعة والفائدة، لم تكن جديدة عند البراغماتيين كما لاحظ ذلك "جوزيا رويس" "Josiah Royce"، فهي تعود إلى جذور بعيدة في تاريخ الفلسفة، إذ نجدها أولا عند السفسطائيين ثم عند سقراط وبعده عند كل من الرواقيين والأبيقوريين، الذين أبرزوا الطابع الأداتي لطبيعة الحقيقي[155]، إلا أن السبق الذي كان لبعض من تناولوا هذه الصلة الوثيقة بين مطلب الحقيقة وغاية الإنسان منها، لا ينقص في شيء من شأن الفلسفة البراغماتية التي هي في طليعة الفلسفات الإنسانية، وذلك بتشديدها على الحقيقة كقيمة نابعة من الإنسان وشروط حياته، وهو الذي يصنعها في واقعه المتعدد والمتغاير. فليست الحقيقة مبدءا مطلقا أو مثالا أعلى ولكنها تعيش مع الإنسان، لهذا كان عليه أن ينقب ويبحث عنها بالبحث المستمر بتبين ضررها أو إفادتها. ومادام الكائن الإنساني يطلب المفيد والنافع ويتجنب قدر جهده الضار، فإن الطريقة البراغماتية بنهجها هذا في التحقيق تساعدنا على بلوغ هذه الغاية. "...فالبراغماتية - كطريقة- ترشدنا إلى أن نستخلص من كل كلمة قيمتها العملية و هي تحفزنا إلى أن ندفع بالفكرة إلى بوتقة التجربة، ومحك صدق الفكرة أو بطلانها هو مدى فاعليتها في ميدان الحياة"[156].

بيد أن توسيع مفهوم الحقيقي المقترن بالنافع ليشمل أبعادا روحية ووجدانية مثل الاعتقاد بوجود إله إذا كان مفيدا ونافعا لصاحبه فهو غير مرفوض، بناء على ما قرره "جيمس" أنه "ليس في وسعنا على أسس براغماتية، أن نرفض أي فرض إذا صدرت عنه نتائج نافعة للحياة"[157]. مثل هذه الأفكار، لم تلق الترحاب الذي ربما

---

(153) المرجع نفسه، ص. 253.

(154) المرجع نفسه، ص.262.

(155) Michel Meyer, **La Philosophie Anglo-Saxonne**, P.401.

(156) محمد فتحي الشنيطي، **المعرفة**، ص.209.

(157) وليام جيمس، **البراجماتية**، ص.317.

كان ينتظره "جيمس" بل جلبت له اعتراضات كثيرة وأثارت نظريته في الحقيقة خصومات ضده سواء من داخل الفلسفة البراغماتية كـ"بيرس" و"ديوي" أو غيرهما من الفلاسفة، فانتقد في إقامة وجهة نظره حول الحقيقة على أسس من علم النفس والميول والرغبات واتهم بالنزعة الفردية الذاتية ورفضت حتى فكرته في الإيمان كتحليل لوجود الإله وكانت أكثر آرائه عرضة للانتقاد فكرته عن "القيمة الفورية" "Cash value" وقد رد "جيمس" على بعض منتقديه قائلا: "ولما كنت قد استخدمت عبارة "القيمة الفورية" لفكرة، فقد التمس مني أحد المتراسلين أن أعدلها لأن كل واحد يظن أنك تعني فحسب الفائدة النقدية والخسارة النقدية، ولما كنت قد قلت إن ما هو حق هو ماهو نافع في تفكيرنا، فقد لامني على هذا مراسل آخر: فالكلمة نافع ليس لها معنى آخر إلا المصلحة الذاتية. فالسعي إلى هذه ينتهي بأن نبعث بعدد من موظفي البنوك الوطنية إلى الإصلاحات فلسفة تقود إلى مثل هذه النتائج لابد أنها فلسفة سقيمة "[158].

لقد حاول "جيمس" الدفاع عن آرائه بتوضيح ما قصده، وفُسر موقفه تفسيرا خاطئا فنتج عنه سوء فهم عند خصومه، وذلك في استخدامه لكلمات لم ترق مخالفيه في الرأي ككلمة "العملي" الفضفاضة، والتي قد تعني ضد العملي ذاته حينما نتحدث عن مشروع فشل عمليا ومعنى هذا القول أنه صادق نظريا، وقد تعني كذلك ما هو متميز، مشخص، جزئي وفعال في مقابل المجرد والعام[159].

لكن "جيمس" بدأ يضيق ذرعا بكل المناقشات حول "الحقيقة"، وأخذ يبين أن البراغماتية لا تعدو كونها مقدمات منهجية للمناقشة المثمرة لفلسفته الحقيقية "التجريبية الأصلية" وترك الأمر لـ"ديوي" و"شيلر" لإقامة فلسفة تكون منهجا لهداية المناقشات وسيستكملان مناقشة الحقيقة. فكيف كان إذن تصور "ديوي" لتوجيه هذه المناقشة؟ وكيف نظر إلى الحقيقة؟

ج- تصور "ديوي":

قد يبدو التساؤل حول الحيز الذي تحتله فكرة الحقيقة في فلسفة "ديوي" عامة أمرا يبعث على الدهشة، ولكنه تساؤل مشروع يجد سنده فيما ذهب إليه

---

(158) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص.353.

(159) المرجع نفسه، ص.354.

"راسل" من أن مسألة الحقيقة ليست ذات أهمية بالنسبة لـ"ديوي" و إلا كيف تفسر عدم إيراده للكلمة -أي الحقيقة- ضمن ما كتبه في "**المنطق نظرية البحث**" وهو من أنضج وأضخم كتبه، حيث كان ذكره للكلمة عابرا وفي هامش إحدى صفحات الكتاب نقلا عن "بيرس"[160]. فهل تكون هذه الملاحظة صائبة؟ وما مدى صحة موقف "راسل" فيما ذهب إليه؟ ذلك ما سنبحثه فيما يأتي.

يشرع "ديوي" في مناقشته للحقيقة من التصورات الكلاسيكية لها، مفندا مزاعم ما تذهب إليه حول نظرية الاتساق والاتفاق ليعطينا بعد ذلك وجهة نظره. تعد البراغماتية -ليس مع "ديوي" فحسب بل مع "جيمس" و"بيرس" أيضا- نظرية في الحقيقة ولها وجهة نظر طريفة خالفت بها ما كان موجودا من تصورات فلسفية، حتى أن "راسل" نفسه ذهب إلى القول بأن "البراغماتية كما تظهر عند جيمس، هي في المقام الأول تعريف جديد للحقيقة"[161].

بناء على قول "راسل" هذا فإن كانت براغماتية "جيمس" بدرجة كبيرة نظرية في الحقيقة، فإن براغماتية "بيرس" و"ديوي" لم تقل عنها شأنا في هذه النقطة، وذلك لأن"ديوي" من جهة، هو الذي نصح "جيمس" وشجعه على التمسك بفكرته حول التمييز بين الحقيقة والمطابقة للحق، حيث قال في ما كتبه إليه ما نصه: "وبينما غرضي الرئيسي من الكتابة إليك هو فحسب إثارة هذه المسألة بدافع النصيحة، فإنه ليبدو لي أن مقال "سترونج" يظهر بغاية الوضوح تخبط نقادك الذي تحاول أن تواجه بتمييزك بين "الحقيقة" و"مطابقة الحق""[162]. وحسب "ديوي" فإن المعترضين على رأي "جيمس" وقعوا في خلط بين الوجود الخام أو الحوادث الخام وهي ليست حقائق، وبين القضايا العقلية عن هذه الموجودات وهي مما ينتمي وحده إلى طابع الحق أو البطلان، فإذا أخذنا مثلا هذه العبارة: أحقا أن "نابليون" قد أرسى عند بروفانس في اليوم الأخير من مارس 1814، فماذا تعني هل يكون معناها أن الفكرة أو الاعتقاد بأن "نابليون" أرسى...إلخ حقيقية؟ أو هل

---

(160) Bertrand Russell, **Dewey's New Logic**, in P.A. Schilpp, **The Philosophy of John Dewey**, P.144.

(161) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج.2، ص.471.

(162) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص.357.

إرساء (كواقعة عارية) "نابليون" حقيقة؟[163]، وهذا مما يوضح أن "ديوي" من خلال تدعيمه لموقف "جيمس" قد أفاض في معالجة "الحقيقة" وخلفيته في ذلك فكرة "بيرس" التي استند إليها كما أشار "راسل" ذاته إلى ذلك.

من جهة ثانية إذا عدنا إلى موقف "راسل"، نجده قد بني أساسا على قراءته لكتاب "**المنطق نظرية البحث**" دون غيره من الكتب، في حين أن "ديوي" ناقش فكرة الحقيقة في الكثير في كتبه كـ"**مقالات في المنطق التجريبي**" و"**أثر داروين على الفلسفة**" وغيرها من المؤلفات، ثم إن "ديوي" -كما سبق ذكره في موضع سالف من هذا الفصل- قد استبدل لفظة المعرفة والاعتقاد بتقرير جواز القبول أو التأكيد المضمون ليدل بها على الحقيقة من بعض وجوهها، وهو الأمر الذي يفند زعم "راسل"، فلما "كان اصطلاح الحق مدعاة لكثير من الغموض فقد عدل عنه ديوي إلى استعمال اصطلاح آخر هو: الحكم المضمون Warranted Assertibility"[164].

مما يثبت تفنيد هذا الزعم قول "راسل" حينما عبّر عن اختلافه مع "ديوي" بما يأتي: "وأنا أكاد أتفق معه اتفاقا تاما في معظم آرائه، ولما أكنه له من احترام وإعجاب فضلا عن خبرتي الشخصية برقة شمائله، فكم أتوق إلى أن أوافق موافقة تامة على آرائه ولكنني مضطر للأسف أن أختلف معه في أشد نظرياته الفلسفية تمييزا، أعني الاستعاضة "بالتحقيق" عن الحقيقة كتصور أساسي للمنطق ولنظرية المعرفة"[165]. ويضيف في موضع آخر:" ومن الوجهة الفلسفية على الدقة، تكمن الأهمية الرئيسية لعمل ديوي في نقده للتصور التقليدي "للحقيقة" وقد تجسم هذا في النظرية التي يدعوها الأداتية"[166].

يتجلى لنا إذن من خلال هذين النصين موقف "راسل" المتناقض بين ما لاحظه من عدم اهتمام "ديوي" بالحقيقة من ناحية وبين ما أدلى به في كتابه "**تاريخ الفلسفة الغربية**" من ناحية أخرى كون مسألة الحقيقة تعد جوهر البراغماتية،

---

(163) المرجع نفسه، ص.357.

(164) أحمد فؤاد الأهواني، **جون ديوي**، ص.116.

(165) برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج.2، ص. ص.476-477.

(166) المرجع نفسه، ص.478.

وتشكل إحدى نقاط الاختلاف الأساسية بينهما على حد قوله. والحقيقة هي الفكرة التي ستحظى بمناقشة مستفيضة من قبل "ديوي" على عكس الأفكار الأخرى.

الواقع أن الخلاف بين "راسل" و"ديوي" لا يعود بشكل خاص إلى مسألة الحقيقة بقدر ما هو متفرع من نظرة كل منهما إلى المعرفة، من زاوية إبستمولوجية متباينة، ومن زاوية منهجية تخص نقطة الارتكاز في البحث عن الحقيقة ومعيار التحقق. ذلك أن "ديوي" يرفض نظرية "راسل" في "المعرفة المباشرة"[167] "Knowledge by acquaintance"، والتي تتفق مع غيرها من المدارس العقلية والتجريبية القائلة بالمعرفة المباشرة، وإذا كان هناك من اختلاف بينها فهو يقتصر على الأشياء التي ندركها بهذه المعرفة المباشرة وفي وسائل هذه الإدراك، فالمدرسة العقلية ترى أن الأشياء المدركة بالمعرفة المباشرة هي المبادئ الأولية ذات الطابع التعميمي، وأن العقل هو وسيلة هذا الإدراك المباشر. أما المدرسة التجريبية فإن الأشياء التي ندركها مباشرة هي المعطيات الحسية أو الصفات الحسية وأداة المعرفة عندها الحس[168].

حسب "ديوي" فإن موقف "راسل" من خلال فلسفته الواقعية الذرية يمزج بين تصوري الفلسفتين العقلية والتجريبية، حيث يقول "ديوي" عن هذا المزج: "وهنالك من النظريات المنطقية ما يذهب إلى أن كلا نوعي المعرفة المباشرة المذكورين قائمين، وأن المعرفة غير المباشرة والمعرفة الاستدلالية إنما تنتجان من إزدواجهما، وهو ازدواج يربط الحقائق العقلية القبلية بالمادة التجريبية"[169].

نتساءل هنا بعد رفض "ديوي" للمعرفة المباشرة عن تصوره لها. الحقيقة أنه يربط موقفه من المعرفة بما أسماه التقرير المقبول، ولذلك فهو يقول بالمعرفة غير

---

(167) المعرفة المباشرة Knowledge by acquaintance، يعرفها "راسل" بقوله: "إنما ذلك النوع من المعرفة الذي يكون لدينا عندما نعي مباشرة شيئا ما دون وساطة من أي عملية عقلية استدلالية.
Bertrand Russell ,**Problèmes de Philosophie**, traduction de Guillemen,17ème éd, Payot, France 1972 P.57.

(168) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.251.

(169) المصدر نفسه، ص. ص.251، 252.

المباشرة أو المعرفة الاستدلالية. وهذا وفقا لمنهجه الآداتي والطابع الزمني الذي تحدث فيه القضايا المعرفية، وأيضا لإقراره بأهمية النتائج ودورها في تحديد صحة المعرفة من خطئها. فالمعرفة "من حيث هي قرارات تبنى على أسس تسوغها، تتضمن معرفة غير مباشرة، وأعني بالمعرفة غير المباشرة في هذا السياق أن كل قرار مما يجوز قبوله يتضمن عملا استدلاليا: فوجهة النظر التي ندافع عنها ها هنا تناقض الاعتقاد بأن ثمة ما يمكن تسميته بالمعرفة المباشرة، وأن مثل هذه المعرفة المباشرة شرط أول لابد من توافره لكي تصبح المعرفة الاستدلالية ممكنة"[170]. إذن فوجهة النظر الإبستمولوجية عند "ديوي" لا توافق ما ذهب إليه "راسل" من تسليمه بالمعرفة المباشرة لسببين: كون القرارات التي يجوز قبولها تحمل في طياتها طابعا استدلاليا، وكذا إنكار أن تكون المعرفة المباشرة شرطا أوليا وضروريا لقيام المعرفة الاستدلالية.

أما بخصوص الزاوية المنهجية، فالاختلاف بينهما يعود بالدرجة الأولى إلى تباين وجهتي نظرهما إلى الاعتقاد في الحقيقي، فبينما يكون الحكم على الاعتقاد عند "ديوي" من خلال النتائج، فهو عند "راسل" يتم من خلال العلل، ويقول "راسل" حول هذا ما نصه: "والفارق الرئيسي بين "ديوي" وبيني هو أنه يحكم على الاعتقاد بآثاره، بينما أحكم عليه بعلله حيث ترتبط بها حادثة ماضية، وأنا اعتبر اعتقادا من هذا القبيل "صادقا"، أو إن شئت أقرب أن يكون صادقا، إذا كان له نوع معين من العلاقة (معقدة جدا أحيانا) مع علله. ويأخذ "ديوي" بأن له "تأكيدا مضمونا" -وهو الذي يستعيض به عن "الحقيقة"- إذا كانت له أنواع معينة من الآثار"[171].

الواقع، أن ما يذهب إليه "راسل" في نظرته النافية لاستناد "ديوي" للعلل في الحكم على الاعتقاد ليس صحيحا. فإن كان للنتائج أهميتها في التأكد من الاعتقادات وفق ما يصدر عنها فتكون بذلك سيئة أو حسنة، حقيقية أو باطلة وهذا تبعا للمنطق الأداتي، فإنه من ناحية أخرى وبالنظر إلى فلسفة الخبرة، ومنهج البحث عن المعرفة كما يرسمه "ديوي" لا يمكن إغفال دور العلل في التثبت من

---

[170] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.251.

[171] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج.2، ص. ص.485، 486.

الاعتقاد بالاستناد إلى الخبرات السابقة، ولا يكون هذا صحيح جزئيا إلا في حالة الخبرات الجديدة بناء على موقف "ديوي" من نمو الخبرة وتجددها وتطورها، ولكنه مع ذلك يستعين بعناصر وأشتات من خبرات ماضية لأجل تحديد موقف ما في خبرة راهنة أو خبرة مستقبلية ، وهذا هو مسعى "ديوي" الذي لا يلتفت إلى الماضي ، إلا بالقدر الذي يتيح انتقاء العناصر المساعدة على التكيف مع الخبرات الجديدة ، والى هذا المغزى أشار قائلا: " ومع أن محتويات المعرفة هي الأشياء التي سبق حدوثها وانتهت فاعتبرت ثابتة معلومة علم اليقين، فإن مرجع المعرفة هو ما نتطلع إليه في المستقبل. ذلك أن المعرفة تمدنا بالوسائل ابتغاء فهم أو إسداء المعنى إلى الأشياء التي لا تزال جارية أو الأشياء التي تحتاج بعد إلى عملها"[172]. وبفعل انتقاء العناصر الملائمة في تحديد موقف من مواقف خبرة ما، يكون المقصود من المعرفة هو التحقيق وهذا ما يجعلنا أمام مقابلة بين الحقيقة والتحقيق.

2- الحقيقة والتحقيق:

إن نظرية "ديوي" في الحقيقة مرتبطة إلى حد بعيد بنظريته في البحث[173]، وهذا الارتباط بين الحقيقة والبحث مبني أساسا على رفض فكرة الحقيقة المستقلة، و"ديوي" كـ"جيمس" يزدري الفلسفات التي تأخذ الحقيقة على أنها معطى ثابت بعيد عن الحاجات والأغراض الإنسانية[174]، ولذلك فمفهوم البحث يشير إلى سلسلة عمليات تختبر فيها الأفكار، وتمتحن فيما ستؤدي إليه من أغراض تتيح للكائن فرص التكيف والتلاؤم مع المحيط. ومن خلال هذا التصور الحي والديناميكي في اتصال مجرى البحث كانت "البراغماتية نظرية تكوينية لما يقصد بالحقيقة"[175]. فهي تكوينية لأن الحقيقة تقوم تدريجيا جر اء البحث وليس بشكل مسبق عنه. وهي خاضعة كذلك لمبدأ التقدم والتطور في المنطق، وهذا يتجلى من

---

(172) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.348.

(173) Lowell Nissen, **John Dewey's Theory of Inquiry and Truth**, Editions Mouton, 1966, P.87.

(174) Ludwig Marcuse, **La Philosophie Américaine**, P.77.

(175) John Dewey, Essays in Experimental Logic, P.304.

"اهتمامات "ديوي" التي هي بيولوجية أكثر منها اهتمامات رياضية وهو يتصور الفكر كعملية تطورية"[176].

إن مبدأ التطور في المعرفة هو الذي جعل "ديوي" يتصور الحقيقة عبارة عن تحقيق وتحقق، فلم تعد الحقيقة تعني شيئا آخر سوى التحقيق. وبعبارة أخرى "فالتحقق والحقيقة إسمان لنفس الشيء، فنسمي تحققا حينما ننظر إليه كعملية، ففي التطور تعرض الفكرة على تمحيص وفحص كل ما من شأنه أن يجعلها حقيقية، ونسميها حقيقة إذا أخذناها كنتيجة، وكعملية ملخصة وموجزة"[177].

فالمنطق الذي هو نظرية في البحث، هو كذلك نوع من التحقيق، أي التحقيق في الأساليب المنطقية في تفكيرنا وسلوكنا وبهذا المعنى يستخدم التحقيق كمرادف للبحث. والمقصود بالتحقيق هنا هو الطريقة التجريبية التي تنتهجها العلوم في البحث والاستقصاء والكشف، وهي بحسب "ديوي" الطريقة المثلى، حتى أنه ذهب في معارضته لموقف "لطزه" "Lotze"[178] الزاعم باتساق الأفكار مع الواقع، إلى طرح السؤال حول معنى الحقيقة على رجل العلم. وكأن "ديوي" يأخذ الجواب عنه -أي عن رجل العلم-، على أنه ما ينبغي أن يحتذيه الفيلسوف، وفعلا هذا ما أخذ به هو في مواجهته للنـزعة العقلية، حيث يقول: "فإذا سئل رجل العلم ما هي الحقيقة؟ فإنه يجيب [...] بأنها ما هو مقبول على أنه بينة كافية [...] وإذا سئل عن وصف لكفاية العلامة [البينة]، فإنه يرجع من دون شك إلى مواد الملاحظة والتجريب"[179]. ولهذا كانت الأفكار في منطق "ديوي" عبارة عن أدوات وبرامج للعمل والسلوك وقيمتها ليست في ذاتها، بل فيما تؤديه من نشاط يتسم بالنجاح ويساعد على حل الموقف المضطرب. وبهذا المعنى فقط يمكن التحقق من حقيقتها وصدقها. فإذا كانت الأفكار المعاني، التصورات، المفاهيم النظريات والأنظمة أداتية

---

[176] برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج.2، ص.478.

[177] John Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy, PP.139-140.

[178] "لطزه رودولف هرمان" "Lotze Rudolf Hermann"(1817-1881م.)فيلسوف وفيسيولوجي ألماني، حاول التوفيق بين نتائج العلوم الوضعية والحتمية وبين الميتافيزيقا من كتبه"الميتافيزيقا".
- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص.542.

[179] John Dewey, **Essays in Experimental Logic**, P.P.63-64.

لإعادة تنظيم فعال ونشيط للمحيط المعطى، وللانتقال من الفوضى والاضطراب، فإن امتحان صلاحيتها وقيمتها مرهون بإنجاز هذا العمل. فإن نجحت في هذا الدور فهي موثوق بها سليمة، صالحة حسنة وحقيقية، وإذا فشلت في توضيح الخلط وفي القضاء على الخلل وازداد معها الارتباك والارتياب أثناء نشاطها وفعلها فإنها خاطئة[180].

واقع الأمر، إن أداتية "ديوي" حينما تستعيض بالتحقيق عن الحقيقة، فهي تصر على الطابع العملي الذي ينبغي أن يلازم عملية التحقيق، والذي من دونه تصبح هذه الفلسفة البراغماتية في ذاتها فارغة من كل محتوى يمكن أن يميزها عن غيرها من الفلسفات التي عالجت موضوع الحقيقة "فالوسلية أو الأداتية تعني نظرية سلوكية في التفكير والمعرفة إنها تعني حرفيا أن المعرفة شيء ما نفعله[...] وأن المعاني في صيغتها المنطقية هي وجهات نظر، مواقف ومناهج للسلوك اتجاه الأحداث، وأن هذا التجريب النشيط أساسي للتحقيق"[181].

مع هذا التوضيح الذي قدمه "ديوي" لما ترمي إليه فلسفته، يبدو أن الخلاف بين البراغماتية والعقلانية لا يكمن في نظرية التطابق والاتفاق، وإنما فيما يتفرع عن هذا الاتفاق من إشكاليات وذلك من خلال المقصود بالاتفاق. فمع العقلانية يعني التطابق والاتفاق علامة داخلية ستاتيكية تكون مطلقة، ومع البراغماتية فهما يوحيان بتوجيه أو هداية قوة الأفكار لنا، فالفكرة تكون حقيقية حينما تعمل على توجيهنا لما تعنيه[182]. وقد أشار "ديوي" إلى هذا مؤيدا موقف "جيمس"، بقوله: "إن انطباعي الأخير[...]هو على الكل الذي كان اهتمام جيمس الكبير لتأييده، ضد العقلانية، وهناك نتيجتين حول طابع الحقائق كوقائع فعلية، أي أنها مصنوعة، وليست قبلية أو أبدية في وجودها، وأن قيمتها أو أهميتها ليست ثابتة بل ديناميكية وعملية"[183].

---

(180) Lowell Nissen, John Dewey's Theory of Inquiry and Truth, P.108.

(181) John Dewey, Essays in Experimental Logic, P.332.

(182) Ibid, P.304.

(183) Ibid, P.P.320, 321.

ليست دعوة البراغماتية في حرصها على التأكد من الأفكار من خلال التحقيق إشارة إلى التوقف عن تبيان كيف تصبح فكرة ما حقيقية وهو مطلوب منطقيا، ولا نظن أن البراغماتية قد تجاهلته ولكنها تتجاوز هذه النقطة لتتساءل عما تعنيه الفكرة بعد أن تصبح حقيقية بعد أن تكون الحقيقة كحدث محقق[184].

إن ما يترتب على اعتبار الحقيقة كحدث محقق يفضي بنا إلى جملة من الاعتبارات والنتائج نستخلصها من موقف "ديوي" والبراغماتيين عموما نوردها فيما يأتي:

3- نتائج التحقيق:

1- التحقيق "Verification" يعني أيضا جعل الشيء حقيقي "Making true" وبهذا لا تقدم الحقيقة نفسها جاهزة، بل إن عملية التحقيق التي يقوم الباحث بها، تقودنا إلى التسليم بأن "الحقيقة ببساطة هي الاعتقاد المختبر أو المتحقق بطريقة ما"[185].

2- التحقق يشير إلى تعدد الحقيقة، فليست هناك حقيقة واحدة وإنما الحقيقة متكثرة، "فالحقيقة هي جمع لحقائق وهذه الحقائق هي تطابق لأفضل المناهج للبحث والاختبار كموضوعات للواقعة"[186]. وهي كذلك تشير -أي الحقيقة- إلى حقائق لأنها "تحققات معينة، إتحاد بمجموعة معاني، ونتائج لرؤى فكرية، أو هي النقطة المركزية للنظرية التجريبية"[187].

3- التحقق يفند فكرة الحقيقة المطلقة ذاتها ويكرس نسبية الحقيقة، فالحقيقة المطلقة كما قالت بها بعض المذاهب الفلسفية منحت للحقيقة سلطة احتكارية، تمثلت في مؤسسات وهيئات معينة وجب أن يخضع لها الفرد، غير أن تقدم

---

(184) John Dewey, **Essays in Experimental Logic**, P.318.

(185) John Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy..., P.139.

(186) John Dewey, **Experience and Nature**, P.410.

(187) John Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy..., P.109.

الديمقراطية وانتشارها في تاريخ العالم الغربي تضمن كما لاحظ "ديوي" رفض ونبذ كل المطلقيات ومن بينها مطلقية الحقيقة[188].

4- التحقق علاقة بين الأشياء، والحقيقة ليست خاصية لفكرة في ذاتها، فالحقيقة "اسم فقط للعلاقة بين الأشياء التي تم اختبارها في الخبرة"[189].

5- التحقق يفيد أن الفكرة الحقيقية تكون دوما على صلة بالخبرة وتصدر عنها، فوظيفة الحقيقة تنحصر في الربط بين أجزاء خبرتنا ربطا مرضيا.

6- التحقق في ارتباطه بالخبرة، يجد سنده في التطبيق العملي، و"إذا تم قبول التحقيق على أنه يتضمن الفعل، فكيف يقدر الفعل أن يكون وثيق الصلة بحقيقة فكرة ما، إلا إذا كانت الفكرة نفسها دائما مرتبطة بالفعل"[190]. هكذا يقرر "جيمس" مع "مدرسة شيكاغو" أن صدق الأفكار إنما يعني قدرتها على العمل أو على آداء وظيفة "Truth in our ideas means their power to "**work**[191].

7- التحقق في اعتماده على التطبيق العملي وتركيزه على الاستخدام، فإنه يهتدي بالتأثير الممارس من قبل المنهج التجريبي، ويأخذ به البراغماتيون كطريقة لمعالجة المفاهيم والنظريات كفرضيات عاملة وموجهة لبعض التجارب والملاحظات التجريبية[192]. وكما لاحظ "راسل" فإن نظرة "ديوي" للحقيقة "نظرة علمية، وحججه مستمدة بدرجة كبيرة من فحص للمنهج العلمي"[193].

8- التحقق يضيف إلى فكرة الحقيقة بعدها الإنساني، وذلك من خلال عملية التحقق ذاتها فلا تصبح الحقيقة شيئا خارج الدائرة البشرية، بل هي من صنع الإنسان هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن الإنسان يتحمل تبعات ما ينتج عن

---

(188) Michel Meyer, **La Philosophie Anglo-Saxonne**, P.117.

(189) John Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy..., P.109.

(190) John Dewey, Essays in Experimental Logic, P.241.

(191) إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج.1، ص.35.

(192) John Dewey, Essays in Experimental Logic, P.306.

(193) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج.2، ص.472.

اعتقاده في الحقيقي: " ... فحالما نعترف بالعامل الإنساني، تصر البراغماتية من هذه الجهة على أن المعتقد يجب أن يقبل نتائج ما يتبع اعتقاداته"[194] .

9- التحقق يتوقف على ما يترتب على تطبيق الفكرة من نتائج، وتقترن النتائج بمدى نجاحها وفائدتها و منفعتها، فتقاس الفكرة الحقيقية بمدى ما تحققه النتائج من نجاح ومنفعة ولكن بنظرة أعمق مما يتصوره المذهب النفعي عند "جيرمي بنثام" "Jeremy Bentham" (1700-1800م) من منفعة آنية وذاتية ذلك أن المنفعة في تصور "ديوي" تجسيد للغاية من البحث والتي هي تحقيق التوازن بين الكائن والمحيط.

10- بالتحقيق الذي تدعو إليه نظرية "ديوي" في الحقيقة، تتغير النظرة إلى وظيفة المعرفة فلا تصبح مجرد إدراك وتأمل، بل أداة للتغيير عن طريق العمل لأن "...اكتساب المعرفة[...]ضرب معين من العمل يجري على هدي من الذكاء"[195].

وإذا كان مطلب المعرفة الحقيقية غاية إنسانية، فهذا المطلب لن يتحقق إلا إذا أخذ بعين الاعتبار الطابع العملي في منهج البحث عن هذه المعرفة، ذلك "أن حقيقة الأشياء فيما يمكن أن تعلمه[196]، وفيما يمكن أن يعمل بها، وتلك أمور تعرف بالعمل والمحاولة المقصودة"[197].

11- التحقيق لا يتعارض مع التأكيد المضمون أو التقرير المقبول، لأن هذا الأخير يشكل نقطة النهاية التي يبلغها البحث وعليه فمفهوم "الإثبات المضمون عند ديوي، يرسم حدود البراغماتية الحريصة على تحديد شروط البحث"[198].

12- إن التحقيق ينفي كل ادعاء يعطي للفلسفة منزلة متفوقة بخصوص الحقيقة وامتلاكها والتحقيق وحده هو الذي كشف الستار عن أكذوبة مثل هذه الادعاءات.

---

(194) John Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy..., P.166.

(195) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص. ص.214، 215.

(196) تركت كلمة تعلمه كما هي في النص العربي، والصحيح أن معنى الجملة لا يستقيم معناها إلا إذا استبدلت بكلمة تعمله.

(197) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.206.

(198) Michel Meyer, **La Philosophie Anglo-Saxonne**, P.410.

إن هذه الاعتبارات التي تميـــزت بها نظرية "ديوي" في الحقيقة بنيت أساســا على خلفية فكرية متمثلة في آراء "بيرس" و"جيمس"، فحاولت توضيح الغـــامض منها وتوسيع إمكانية تطبيقها، مثلما بنيت أيضا على خلفية مذهبية تمثلت أساسا في دحض بعض النظريات الفلسفية حول الحقيقة. على الرغم مما اتسمت به آداتيـــة "ديوي" من عمق في التحليل ونضج في الطرح، فـــهي لم تســـلم كغيرهـــا مـــن التصورات البراغماتية عند "بيرس" و"جيمس" من النقد، فقد اعتبرها البعض أنهـــا إساءة إلى الحقيقة[199]، ورأى فيها البعض الآخر أنها " لم تكـــن سوى بعث جديـــد أو طرح جديد لمسألة قديمة أي الحقيقة منفعة"[200]. ووجد فيها بعضهم صعوبـــة للتمييز"أي المعنيين يكون براغماتيـــا فيما تقدمه البراغماتية هل هو الإجراء العملي أم الاعتقاد الملهم للعمل"[201]. وذهب بعض نقادها إلى اتهامها باللاأدريـــة لأنهـــا زعمت أن الحق ينتج من الحوادث ولا يسببها لأنها نقلتـــه من أول الزمان ووضعته في آخره[202]. ولكن برغم هذه الانتقادات وغيرها الـــتي تعرضـــت لهـــا نظريـــة البراغماتية في الحقيقة – وهي من أكبر الأفكار التي أثارت زوبعة من الاعـــــتراض والنقد حـــول الفـــلسفة البراغماتية – إلا أنها وجدت من رحب بتصوراتهـــا ولا أدل على ذلك من موقف الفيلسوف الفرنسي "برغسون" الذي قال عنها: "بينمـــا الحقيقة بالنسبة للمذاهب الفلسفية الأخرى هي اكتشـــاف "Découverte" فإنهـــا بالنسبـــة للبراغماتية اختراع "Invention""[203]. بمعنى اختراع شيء جديد وليـــس اكتشاف شيء سابـــق، وهي بهذا لا تعد خاصية تلازم التصور ولكن عبارة عـــن حادث يعرض للتصور فيجعله حقيقيا بما يؤديه من عمل[204].

---

(199) رينيه مونييه، البحـــث عن الحقيقة، ترجمة، هاشم الحسيني، دار مكتبـــة الحيـــاة، بـــيروت، 1985م.، ص.98.

(200) ول ديوارنت، قصة الفلسفة، ص.623.

(201) إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة)، ص.157.

(202) يعقوب فام، البراجماتزم أو فلسفة الذرائع، ص.283.

(203) William James, **Le Pragmatisme,** Introduction de Henri Bergson, Traduit par E. Le Brun, Flammarion, Paris, 1968, P.15.

(204) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، د.ت.، ص.418.

إن هذا التأكيد الذي تحرص عليه البراغماتية في فهم الحقيقـــة وتصورهـــا كتحقيق هو ما دفعني أكثر إلى استقصاء خلفيات هذه الفكرة المنهجية التي تنسجم مع التوجه الرئيسي لأداتية "ديوي" كطريقة ومنهج يسمح لصاحبه بالتثبت مـــن الأفكار العاملة، النشيطة والفعالة و هو الأمر الذي سنعمل على معالجته في الفصـل الموالي من خلال تناول مسألة المنهج وتطبيقاته.

الفصل الرابع

المنظور المنهجي للخبرة عند "ديوي"

I- مبادئ وأسس المنهج الوسيلي

1- المنهج

2- الذوق الفطري

3- الذوق الفطري والبحث العلمي

II- محتويات المنهج الوسيلي

1- المنهج العلمي والبحث الاجتماعي

2- البحث الاجتماعي

3- صعوبات البحث الاجتماعي

III- أفاق المنهج الوسيلي وتداعياته

1- التربية نموذج البحث الاجتماعي

2- التجديد في التربية

3- رفض التربية التقليدية

IV- الخبرة أساس التربية

1- مبدأ التفاعل

2- مبدأ الاستمرار

3- الخبرة والتربية في البيئة الاجتماعية

V- الديمقراطية والتربية

1- الحرية

2- الاهتمام

3- الأخلاق

I- مبادئ وأسس المنهج الوسيلي

انتهينا في الفصل السابق إلى الموقف البراغماتي الذي يعد الحقيقة مسألة تحقيق وهذا يفيد أنها - أي الحقيقة - مرتبطة بالمنهج، لأن التحقيق يشمل الطريقة أو السبيل الذي نطلع به على حقيقة شيء ما أو حادث ما. وهذا الأمر يساعد على تعزيز موقف "ديوي" وتماسك وجهة نظره بخصوص اقتران الخبرة بالمنهج. وقد سمحت لنا مناقشتنا السابقة لموضوع المنطق بتبيّن كيفية انبثاقه من جذور بيولوجية وثقافية، أي من خبرات طبيعية واجتماعية موحدة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى عدم الفصل والتفريق بينه - أي المنطق - وبين المنهج.

إن الخبرة قد ساعدتنا على إبراز المناهج والطرق التي تؤدي إما إلى إخفاق وفشل أو إلى نجاح وتقدم، بحيث غدت الخبرة دليلا على سلامة وصحة المنهج أو خطئه، ورأينا كيف أن "ديوي" يعود إلى تاريخ الفكر البشري ليستلهم منه أمثلة ونماذج لمناهج التفكير سواء لتصحيح مفاهيم خاطئة عن الخبرة، مثلما هو الشأن عند اليونان الذين ازدروا الخبرة وفضّلوا النظر على العمل، أو كما هو الحال عند الإشادة بالمنهج التجريبي الذي عضد ضرورة الارتكاز على الخبرة وتوحيد الفكر بالتطبيق.

بناء على وجهة نظر "ديوي" في المنطق التي تعتبره نظرية في البحث، فإننا نسعى فيما يأتي إلى معالجة ومناقشة مفهوم المنهج ودوره في "الفلسفة الوسيلية"، وذلك باستقصاء ظهوره وعلاقته بـ"الذوق الفطري".

إذا كان من المسلّم به، أن البحث الطبيعي قد حقق تقدما ملحوظا باستناده إلى المنهج التجريبي، فإن البحث في الظواهر الإنسانية لا يزال متأخرا عن سابقه ويشكو نقصانا وضمورا. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن أسباب هذا

التأخر والنقصان[1]. ولذا اخترنا البحث التربوي كنموذج تطبيقي لتوضيح هـــذه المسألة، كون المجال التربوي من البحوث الداخلة في صميم الظواهر الاجتماعية.

1- المنهج:

لا يختلف اثنان في أهمية المنهج وضرورته لكل بحث ونشاط يقوم به الإنسان فهو بحسب "ديكارت" السبيل إلى التماس الحقيقة، دون تضييع للجهود، وهـــدر للطاقات والقوى، إنه التزام بإتباع قواعد تكون نتيجته تفادي الوقوع في الخطـــأ والغلط وتحاشي التخبّط في متاهات المجهول[2].

المنهج في "أعم معانيه، وسيلة لتحقيق هدف، وطريقـــة محـــددة لتنظيـــم النشاط"[3]. كما يمكن القول أنه الطريق الذي يوصل صاحبه إلى نتيجة معينـــة[4]، وعلى الرغم من أن المنهج متعدد وليس واحد، بحيث تتنوع المناهج وتتعدد، بتنـوع وتعدد اتجاهات أصحابها ومذاهبهم، إلا أن أهميته -أي المنهج- تبقى واحـــدة في كونه خطة أو برنامجا للفكر والمعرفة والسلوك والبحث.

إن "ديوي" واحد من الفلاسفة الذين حرصوا على إبراز مكانـــة المنـــهج وفعاليته في النشاط الإنساني، وما تأكيده على عدم الفصل بين المعرفة والسلوك من جهة وتوحيده للمنطق بمناهج البحث إلا دليل على هذا الحرص. ففي أغلب مـــا كتب سواء في بداية حياته الفكرية أو في أواخرها نلحظ الحضور المكثف والمعالجـة المستفيضة لمسألة المنهج في مختلف القضايا الفكرية، سواء بتمحيص ونقد المنـــاهج الموجودة أو في دعوته إلى الاستفادة من التصور البراغماتي للمنهج[5]، الذي يســتند

---

[1] من الجدير بالملاحظة أن الحديث حول البحوث الاجتماعية ينبغي أن يدرج ضمن سياقه التاريخي حيــث أن العلوم الإنسانية والاجتماعية لا تزال في بداية ظهورها. أقصد بذلك نهاية القرن التاسع عشر وبداية القــرن العشرين.

[2] ديكارت، مقـــال عن المـــنهج، ترجمة، محـــمود محمـــد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصـــر، ط. 3، 1985، ص.141.

[3] روزنتال يودين وآخرون، المـــوسوعة الفلسفية، ترجمة، سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بـــيروت، ط. 4، 1981م.، ص.502.

[4] André Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, P.623.

[5] يمكن أن نأخذ كمثال على ذلك موقف "ديوي" من مسألة الحقيقة وتشجيعه لـ"وليام جيمس" على المضي قدما في فهمه لها وفق التصور البراغماتي.

بحسب البراغماتيين إلى المنهج العلمي، هذا الذي فرض نفسه كطريق للبحث وشد إليه أنظار وتطلعات كثير من الفلاسفة بفضل ما حققه من نتائج.

يهمنا الآن أن ننظر في موقف "ديوي" الخاص بالمنهج العلمي في كيفية انبثاقه وصدوره وصلته بالذوق الفطري، بحيث يسلك "ديوي" في مناقشته للمنهج مسلكا استقصائيا باحثا عن مسوغات ودلائل لتقوية مفهومه عن الخبرة. هذا المفهوم الذي يريد "ديوي" من خلاله الرجوع إلى المبادئ الأولية التي ظهرت فيها الخبرة أولا من دون أن تدخل عليها تلك التجريدات والأفكار الفلسفية المفارقة، التي نأت بها عن موطنها الأصلي. وثانيا قبل قيام المنهج العلمي ممثلا في شكله التجريبي كمنهج رائد في البحث. وهذا بطبيعة الحال يجرنا إلى الحديث عن الذوق الفطري لكونه يشكل بيئة الإنسان العادي.

2- الذوق الفطري[6]:

عند تناولنا لموضوع الذوق الفطري، يجب علينا بداية أن نعرف ما المقصود به، حتى يتسنى لنا بعد ذلك التعرف على الصلة الموجودة بينه وبين البحث العلمي ودرجة الاختلاف بينهما.

يحيلنا "ديوي" في التعرف على معنى الذوق الفطري إلى معجمين، الأول "معجم أوكسفورد" الذي يشير إلى أن الذوق الفطري عبارة عن "ذوق عملي جيد سليم، مزيج من لباقة واستعداد في معالجة أمور الحياة الجارية"[7]. أما المعنى الثاني فمأخوذ من معجم آخر – لا يذكره "ديوي" – ويفيد أن الذوق الفطري هو: "ما يكون لبني الإنسان أو لأعضاء المجتمع من ذوق عام وشعور عام وحكم عام"[8].

---

[6] الذوق الفطري أو العام شكل مدرسة هي مدرسة اسكتلندا من أبرز روادها "توماس ريد" "Thomas Reid" (1710-1796) صاحب كتاب "**مقالات في قوى الإنسان العقلية**". ومن القائلين بالذوق الفطري نجد كذلك "ج.إ.مور" "G.E.Moore" (1873-1958) من خلال مقاله "**دفاع عن الإدراك الفطري**".

-أكريل، أكتون وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة، فؤاد كامل وآخرين، دار القلم، بيروت لبنان، د.ت.، ص.232.

[7] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.141.

[8] المصدر نفسه، ص.141.

فالاشتراك الذي نجده بين التعريفين يعني اتفاق جماعة من الناس، لأن كليهما معنى بمسلك الحياة وعلاقة الإنسان بالبيئة القائمة، أما الفرق الموجود بينهما فيكمن في أن الأول يتعلق بالحكم على دلالة الأشياء والحوادث وصلتها بما يجب أن يفعل، في حين أن الثاني يهتم بالأفكار التي تستخدم في توجيه وتبرير مناشطنا وأحكامنا.

من خلال المعنيين السابقين يشير الذوق الفطري إلى طريقة الإنسان في التعامل مع بيئته مباشرة على أساس النفع والمتعة في أمور الحياة العادية، "...إذا النفع والمنفعة هما الوسيلتان اللتان يرتبط بهما الإنسان ارتباطا مباشرا بالعالم المحيط به، فما أمور الطعام والمأوى والوقاية والدفاع إلخ، إلا أمور للنفع الذي يستغل مواد البيئة..."[9].

وحسب "ديوي" فإن ما اصطلح عليه بطريقة البحث لمعالجة مواقف الاستمتاع والانتفاع إن هي إلا تعبير صوري مما يعرف بالذوق الفطري. لهذا كان المقصود من كلمة الذوق هو نوع الإدراك الذي في مقدور الإنسان بطبيعته، فهو إدراك مباشر ولا محل للتشكك في صدقه، تماما كما نذوق باللسان شيئا فندرك طعمه مباشرة إدراكا صادقا[10]. ومن هذا المنظور تكون أحكام الذوق الفطري الجماعية شبيهة إلى حد ما بما يكون عند الفرد من إحساس أو وجدان، أو كما قيل إن الذوق الفطري أو الحس المشترك كما يسمى أحيانا هي الطريقة التي يألفها الناس في التفكير والسلوك بعيدا عن تخصصاتهم التقنية الدقيقة، وبتعبير "ديوي" "...فالذوق إذا أخذناه على أفضل معانيه ثمرة الخبرة التي تجمعت للحكم على التقدير البصير للقيمة الحقيقية للمحبوبات والمتع"[11].

يمكننا القول أن غرض "ديوي" من إجراء موازنة بين موضوعات ومناهج الذوق الفطري ومثيلاتها الخاصة بالمنهج العلمي هو تبيان جملة من الأمور، هي:

---

(9) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.143.

(10) المصدر نفسه، ص.142.

(11) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.290.

1- دور الخبرة في منشأ كل نشاط ذهني وسلوكي.

2- اتصال حلقات البحث بين الذوق الفطري والبحث العلمي.

3- الدور الذي يلعبه نمط كل بحث حسب الحقبة التاريخية.

4- التكامل الموجود بين أنماط البحث.

ترى إلى أي مدى يمكن وضع تصور أداتي وعقلاني لما بين الذوق الفطري والمنهج العلمي من علاقة؟

3- الذوق الفطري والبحث العلمي:

إن الصلة المطروحة بين الذوق الفطري والبحث العلمي كمنهجين هي صلة أول بتالي، وأن البحث العلمي صدر وانبثق عن الذوق الفطري، وإن كان هذا الرأي لا يتعدى مجال التخمين بحيث يصعب إعطاء نماذج تاريخية تمثل هذا الرأي تمثيلا صادقا غير أن "ديوي" لا يتوانى في التأكيد على موقفه هذا قائلا: "... ومع ذلك فليس من شك في أن شيئا من هذا القبيل بصفة عامة هو الذي أحدث الانتقال من المرحلة التي نسميها مرحلة الذوق الفطري إلى مرحلة ما نسميه علما وربما إزداد الأمر وضوحا إذا ضربنا المثل بالحاجات العملية في مجال الطب إبان محاولته شفاء المرضى ومعالجة الجروح وعلاقة ذلك بما قد حصلناه من معرفة عن وظائف الأعضاء والتشريح، ففي المراحل الأولى من تاريخ الفكر النظري عند اليونان، كان الفن -أو الصناعة- والعلم كلمتين مترادفتين"[12].

إذا كان من المتعذر، الجزم بمرحلة فاصلة بين الذوق الفطري والعلم، إلا أن الحاجة العملية التابعة لمواقف النفع والمتعة، أصبح لها بمرور الزمن جانبها التجريدي الذي يكاد ينفي عنها منبتها الأصلي -أي الجانب العملي-. وعن طريق تطوير وسائل وإجراءات محددة ودقيقة تصبح لدينا حصيلة مواد وعمليات إجرائية تكون هي الوسيلة لتطوير ما يسمى علما.

يستشف من موقف "ديوي" هذا أنه يهدف إلى تأصيل نظري لمفهوم الخبرة وذلك من خلال أمرين اثنين هما:

---

[12] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص. ص.156، 157.

1- سعيه من خلال تقصي وإيراد بعض النماذج من تاريخ الفكر البشري إلى التدليل على صحة ما يفترضه.

2- تركيزه على بحث المدلول اللغوي للكلمات، والذي كثيرا ما يلجأ إليه في كشف الاستخدام الأولي للكلمة أو ما أدخل عليها من تعديل، بحيث يكون معناها الأولي متمشيا مع ما يذهب إليه هو، أو أنه يكشف عن تحريف حوّر المقصود من المفهوم.

ليس رجوع "ديوي" إلى التاريخ لإظهار كيف بُني العلم على أسس من الذوق الفطري مقتصر على إيراد أمثلة من تاريخ اليونان وحده، بل إنه يذهب أبعد من ذلك ويستشهد بظهور بعض العلوم -كعلم الفلك مثلا- عند البدائيين بناء على حاجات الزراعة والرعي وعلم الطب، ويأخذ من الثقافات الشرقية القديمة مسوغا لوجهة نظره، خاصة الحضارات الآشورية والبابلية والمصرية[13].

كل هذه الأمثلة والنماذج المستقاة من تاريخ الحضارات تصب في الفكرة التي يقول عنها "ديوي": "يبدأ العلم سيره - بالضرورة - من عالم الذوق الفطري"[14]. والأكثر من هذا أن الإحياء والتجديد في العلم أقيم على أساس من إعادة الحياة والتفاعل مع نفس الأشياء التي تقع في مجال الخبرة المعتادة والأدوات ذات النفع في الفنون العملية وهي من الأشياء التي ظُنَّ أنها مفسدة للعلم في الفكر اليوناني، وحسب "ديوي" فقد " أخذ البحث العلمي العدسة والبوصلة وأدوات كثيرة كما أخذ عمليات كثيرة، أخذ هذه وتلك من الفنون العملية، وحورها بحيث أصبحت صالحة لحاجاته، و لم نعد نزدري تلك العمليات العادية التي لبثت أمدا طويلا أمرا مألوفا في مجال الفنون الصناعية [...] كالإذابة والتبخير والترسيب والنقع[...] وغير ذلك"[15]. و لم يعد استخدام تلك العمليات مقتصرا على صناعة الأشياء الداخلة في مجال المنفعة والمتعة بل اُستغلت للكشف عن حقائق مجهولة في الطبيعة، والعلم كما يشير إلى ذلك "ديوي": "يبدأ دائما من الأشياء الموجودة في

---

[13] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.157.

[14] المصدر نفسه، ص.155.

[15] المصدر نفسه، ص. ص.160-161.

البيئة، مما نجربه في حياتنا اليومية من الأشياء التي نراها ونتناولها بأيدينا ونستعملها ونتمتع بها ونعانيها"[16].

إن الإقرار بما بين المنهج العلمي والذوق الفطري من ارتباط لا ينبغي أن يُخفي عن أذهاننا ما بينهما من اختلافات وفروق، فالذوق الفطري متغير ومضمونه من أفكار واعتقادات ومناهجه في إجراءات البحث لا تثبت على حال واحدة. ولهذا السبب رفض "ديوي" المنطق الأرسطي لأنه كان ملائما لثقافة عصر أرسطو وذوقها الفطري. كما توجد بعض الاختلافات بينهما نوجزها فيما يلي:

1- الذوق الفطري معنى بالكيف بينما المنهج العلمي وجه اهتمامه الكبير إلى حذف الجانب الكيفي والتركيز على الجانب الكمي.

2- الذوق الفطري يهتم بالعلل الغائية -أي أنه غائي- بينما المنهج العلمي يعمل في حدود العلل الفاعلة.

3- لغة المنهج العلمي مختلفة عن لغة الذوق الفطري، من حيث أنها موغلة في الرمزية والدقة الفنية.

4- تأثير المنهج العلمي على مشكلات الذوق الفطري وطرائقه كبير في حين العكس محدود.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات المذكورة إلا أن الاتصال بين موضوع العلم وموضوع الذوق الفطري هو اتصال عضوي وظيفي، أي أن العلاقة بينهما تكاملية "... فموضوع العلم حلقة وسط في سلسلة حلقات وليس هو بالنهائي والكامل في ذاته"[17]. ومن هنا خشي "ديوي" أن يساء فهم ما قصده من تفضيل للعلم على أنه الضرب الوحيد والصحيح من المعرفة، وحسبه "...أن المعرفة الطبيعية ليست إلا صورة مركزة من المعرفة تصور فيها بحروف كبيرة السمات الأساسي لأي معرفة وفضلا عن ذلك فهي أداة نملكها لتنمية الضروب الأخرى من المعرفة"[18].

---

[16] جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.128.

[17] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.148.

[18] جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.279.

إذن يمكن القول أن البحث الطبيعي هو أكثر أنـــواع وضـــروب البحـــث الأخرى نجاعة وجدارة بما حققه من نتائج وفعالية في فـــهم الظواهـــر وتعديلـــها وتوجيهها التوجيه المقصود، وكذا لارتباطه بالخبرة الإنسانية، هذه الخـــبرة الـــتي تشكل معيارا لاختبار ما تمدنا به مناهج البحث من نتائج ومـــا تســـتخدمه مـــن وسائل، وعليه فإن "الطرائق المفضلة مفضلة لأنها هي التي دلت الخبرة حتى الوقـــت الحاضر على أنها الطرائق الممكنة لتحقيق نتائج معينة، ووضع هذه الطرائق في صورة مجردة يمدنا بمعيار (نسبي) أو معدل نحتذيه في مشروعاتنا التالية"[19].

إن السؤال الذي يمكن طرحه في هذا الموضع هو: هل يمكن اعتبار "ديـــوي" من أنصار الذوق الفطري؟ الواقع أن "ديوي" لا يدافع عن الذوق الفطري بالشكل الذي نجده عند "توماس ريد" أو حتى عند "جورج مور"، في دفاعهم عن الـــذوق الفطري ضد كل أشكال النـــزاعات الشكّية والمثالية. غير أنه يقول -أي ديـــوي- بالذوق الفطري بالشكل الذي يخدم تصوره للخبرة في منبعها وبيئتها الأولى، وهـــي قريبة من بيئة الذوق الفطري. وبناء على وجهة النظر هذه فإن العلـــم والـــذوق الفطري ليسا كيانات مستقلة وإنما هما إجراءين، لكل واحد منهما خصـــائص ومميزات نجدها في أي إجراء[20]. ولعل هذا الإجراء هو الصفة التي تنطبـــق علـــى العلاقة الموجودة بين المنهج العلمي والذوق الفطري بمعنى أنهما إجـــراءات بحـــث تختلف فقط من جهة المستوى. من هنا توجب علينا أن نستعرض علاقة هامة تمس المنهج العلمي والبحث الاجتماعي.

---

(19) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.199.

(20) Gérard Deledalle, **L'idée d'Expérience dans la Philosophie de John Dewey**, P.436.

II- محتويات المنهج الوسيلي

1- المنهج العلمي و البحث الاجتماعي:

الفلسفة الوسيلية عند "ديوي" على خـــلاف مثيلاتهـــا البراغماتيـــة عنـــد "بيرس"و"جيمس" تبرز فيها الملامح الاجتماعية بأكثر جلاء، فإذا كانت اهتمامات "بيرس" هي لرجل منطقي أراد بناء منهج منطقي صارم لدراسة قضايا منهجية ذات طابع تجريدي وإذا كانت انشغالات "جيمس" منصبة على المسائل النفسية الخاصـة بالفرد في مجالات الأخلاق والدين. فإن براغماتية "ديوي" انصرفت بكل جـــهدها إلى التأكيد على طابعها الاجتماعي وذلك بطرق نطاقات أوسع من تلـــك الـــتي انحصرت فيها براغماتية كل من "بيرس" و"جيمس". وهذا ما يؤكده "مورتن .ج. وايت" "Morton G. White"حيث يرى أن الأداتية أو الوسيلية -وهي مذهـــب ديوي- تنص على أن الفلسفة ينبغي أن تتخلص من مضمونها الميتافيزيقي وتشـــغل نفسها بتنظيم المجتمع ووسيلتها في ذلك الذكاء لحل المعضلات الاجتماعية[21].

إن الوظيفة التي يحددها "ديوي" للفلسفة ما هي إلا تأكيد على الدور الـــذي يجب أن تنهض به في سبيل حل مشاكل الإنسان، هذه الوظيفة التي يشـــير إليـــها بقوله: "إن مهمة الفلسفة في المستقبل ستكون العمل على توضيح أفكار النـــاس، وتبصيرهم بشأن ما يدور فعلا في عصرهم الذي يعيشـــون فيـــه مـــن ضـــروب الإصطراع [الصراع] الأخلاقي والاجتماعي فغرض الفلسفة أن تصبح بقدر ما هو مستطاع للإنسان وسيلة لمعالجة ضروب هذا الصراع وذلك التعارض"[22]، ولـــن يتأتى للفلسفة تحقيق هذه المهمة وإنجازها إن هي تمسكت بالبحث عـــن الحقيقـــة المطلقة أو نأت بتأملها بعيدا عن واقع الإنسان وخبراته، و لم تساير ما يظهر في دنيا الناس من مشكلات وشرور بفعل تطور الحياة والتقدم الحاصل في تطبيقات العلـم.

---

(21) Morton G. White, **La Pensée Sociale en Amérique**, Traduction de M^me Mario Lévi, P. U. F. 1ère éd, Paris, 1963, P.5.

(22) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.89.

فعلى الفلسفة إذن أن تواكب التغير الواقع في عالم البشر وأن تساعدهم على تحقيق ما يطمحون إليه من سعادة ورقي.

لذا كان حرص البراغماتية على إعادة الفلسفة إلى الأرض أو بعبارة "ديوي": "Down to earth " [23] هي أحد الأهداف الكبرى التي وضعها نصب عينيه. حتى وإن كانت هذه المهمة تبدو صعبة فإنها بحسبه ليست مستحيلة وهي تفتح أبواب التفاؤل والأمل للإنسان في سبيل تخطي العقبات والصعاب التي ما زالت جاثمة في طريق التقدم الإنساني.

إن مهمة الفلسفة الجديدة -إذا صح هذا التعبير- أو التجديد في الفلسفة كما تصوره "ديوي" كان خلاصة نقده للفلسفات التي عارضها لكونها لم تمس مشكلات الإنسان مسا مباشرا واعتنت بمسائل وقضايا ميتافيزيقية مفارقة لواقع الإنسان، ولذا كان أول عنصر ينبغي أن يلحقه التجديد هو وظيفة الفلسفة ومهمتها، والتجديد في وظيفة الفلسفة لن يكون ممكنا إلا بالاعتناء أساسا بمسألة المنهج، وهذا ما نلمسه في قول "ديوي": "...فالتأثير الحقيقي للتجديد في الفلسفة ينبغي أن يكون في مشكلة مناهج البحث وطرائقه، وفي طرق التجديد في المواقف الخاصة، لا في أي تهذيب لمعاني المدركات الكلية لأشكال المؤسسة والفرد والدولة والحرية والقانون والتقدم وما إليها"[24].

لقد نظر "ديوي" من حوله إلى الحياة العصرية نظرة فاحصة، فوجد أن أساليب التنظيم والإدارة ووسائل النقل والاتصال والتجارة والصناعة والتعليم وغيرها، قد تغيرت بفعل التفكير العلمي المبني على أساس المنهج التجريبي، وهو الأمر الذي يحتم على الفلسفة أن تغير كذلك من وظيفتها وتواكب ما طرأ على نواحي الحياة من تجديد وتغيير.

إذا كانت الفلسفة قد فشلت في تحقيق ما وعدت به الإنسان من خير وقيم سامية وعالم تسوده العدالة والسعادة لكل الناس، بفعل عدم إدراكها للمهمة

---

(23) Jean-Pierre Cometti, **Le Pragmatisme de John Dewey à Rawls**, Revue Internationale de philosophie politique, Édition N°7 / 1995, P. U. F., P.81.

(24) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.312.

الحقيقية التي ينبغي أن تنهض بها فعلينا أن نرضى بالبديل وهو"...أن نقبل بما يقوله العلم لنا عن العالم الذي نعيش فيه، وأن نقرر استعمال الوسائل التي يضعها تحت تصرف قوتنا، لنجعل من الطبيعة أكثر موافقة للرغبات الإنسانية وأكثر إسهاما في الخير البشري"[25].

هذا البديل العلمي لن يكون بأي حال من الأحوال نفيا للفلسفة، وإبعادا لها، غير أنه يتخذ كسند وعون لما يقدمه من وسائل وأساليب تساعد الفلسفة على تحقيق غايتها. لهذا السبب رحبت البراغماتية بطريقة البحث الطبيعي وحاولت أن توسعها لتشمل الميادين التي لازالت بعيدة عن استخدام هذا المنهج وخاصة مجالات البحث الاجتماعي التي لم تشهد تطورا كالذي حصل في ميدان البحث الفيزيقي.

2- البحث الاجتماعي:

إيمانا منه بالسياق الثقافي والاجتماعي الذي يدور فيه البحث مهما كان نوعه يشدد "ديوي" على التأثير الذي يلعبه هذا السياق ويشير إلى هذا بقوله: "... يسير البحث بأنواعه كافة داخل مصدر ثقافي تحدده آخر الأمر طبيعة العلاقات الاجتماعية؛ فمادة البحث الفيزيائي في أي عصر إنما تقع داخل مجال اجتماعي أشمل. والتقنيات التي في متناول أيدينا في أي عصر معين تعتمد على حالة الثقافة القائمة بجانبيها المادي والفكري،..."[26].

يستشهد "ديوي" بفقرة يقتبسها من "ل.س. استبنج" "L.S. Stebbing" في كتابها: "تمهيد للمنطق الحديث" "**Introduction to Modern Logic**" وتذكر هذه الفقرة لأهميتها في التأكيد على الأثر الذي يكون للعلاقات الاجتماعية والثقافة السائدة على البحث أي كان و تقول: "إنه لمستحيل على مفكر، حتى إن كان من علماء الفيزياء، أن يستقل بنفسه استقلالا تاما عن نسيج الخبرة التي تقدمها له الجماعة التي يعمل بينها"[27].

---

(25) جون ديوي، الفردية قديما وحديثا، ترجمة، خيري حماد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت-نيويورك، 1979م.، ص.141.

(26) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص. ص.742، 743.

(27) المصدر نفسه، هامش ص.743.

لقد سبق أن تحدثنا عن هذا الجانب الاجتماعي والثقافي في الفصل الثاني الخاص بجذور المنطق، أين وجدنا "ديوي" يحرص على تبيان الجذور الاجتماعية والثقافية في تفاعلها مع غيرها من الجوانب البيولوجية والطبيعية على تشكيل الخبرة الناضجة والخروج بالموقف من اللاتعيين والتنافر إلى التعيين والتماسك. ولا يهمنا مما تقدم أن نبحث دور المنهج العلمي وما يقدمه للبحث الطبيعي لأن ما سنقوله لن يكون إلا ترديدا وتكرارا لما قيل حول هذا الموضوع، لكن ما يهمنا فحصه مع "ديوي" هو وضعية البحث الاجتماعي وما وصل إليه.

إن السؤال الكبير الذي يطرحه "ديوي" بهذا الصدد هو لماذا بقي البحث في الشؤون والمسائل الاجتماعية متخلفا ومتأخرا بالقياس إلى التقدم الحاصل في البحث الطبيعي؟ هذا السؤال في حقيقته متصل بإستمولوجيا التجديد الفلسفي الذي يبين من خلاله "ديوي" "كيف يؤثر تغير الفلسفة، في الفلسفة الاجتماعية خاصة تأثيرا ذا شأن"[28]. وفي هذه النقطة بالذات يبدو إسهام "ديوي" الكبير في البراغماتية حيث جعل منها فلسفة في خدمة القضايا الاجتماعية[29].

إن الإجابة على السؤال المطروح ليست بالأمر الهين وهي تستوجب التنقيب عن الأسباب الكامنة وراء جمود هذا النوع من البحوث، فـ"حالة التأخر التي عليها البحث الاجتماعي لتشهد بأن ثمة صعابا خطيرة في طريقه"[30]. وتشخيص هذه الصعاب والكشف عنها هو أول ما يجب القيام به.

3- صعوبات البحث الاجتماعي:

يذكر لنا "ديوي" جملة من العقبات والصعاب التي تقف في وجه تقدم البحث الاجتماعي وهي:

أولا: أولى هذه الصعوبات تكمن في تعقد مادة البحث "فمصدر واضح من مصادر هذه الصعاب هو أن مادة البحث الاجتماعي لها من "تركيب"

---

(28) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.304.

(29) Daniel François-Wechter, **John DeweyPhilosophe du Nouveau Monde**, P.67.

(30) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.742.

عناصرها ومن تداخل تلك العناصر بعضها في بعض تداخلا معقدا"[31]. ومما يزيد في تعقيد وتشابك ظواهر البحث الاجتماعي خضوعها للمعتقدات السياسية والأخلاقية والدينية، الفردية منها والجماعية، فكل متعقب لما يدور في مجال هذا البحث، في وسعه أن يرى تأثير تحيزات الجنس والقومية والطبقة والمذهب[32]، وهذه كلها من الأمور التي تمارس دورها الخطير في توجيه البحث الاجتماعي والسيطرة عليه.

ثانيا: من الصعوبات أيضا الاعتقاد بأن مشكلات البحث الاجتماعي وظواهره لا تدخل ضمن زمرة العلوم الطبيعية، مما يؤدي إلى تصنيف العلوم إلى طبيعية واجتماعية وإنسانية، وهو تصنيف دأب المفكرون والفلاسفة على تثبيته في صيغة ثنائية فاصلة بين نوعين من العلوم منذ "أرسطو"، وهذا التصنيف يعني في نهاية الأمر أن تمايز المواضيع يفضي كذلك إلى تمايز المناهج.

يرفض "ديوي" مثل هذا الاعتقاد ويذهب إلى أن "مادة المشكلات الاجتماعية وجودية، ولهذا فالعلوم الاجتماعية فروع من العلم الطبيعي بالمعنى الواسع لكلمة "طبيعي""[33]. وإذا كان تمايز مواضيع ومناهج العلمين الطبيعي والاجتماعي يستشف منه استبعاد إمكانية الاستفادة والتعاون بينهما وهو الأمر الذي ينفيه "ديوي" "... فبغير العلم بالطبيعة لا يكون لدينا الوسيلة التي تحلل بها الظواهر الاجتماعية تحليلا يرد مركباتها وكياناتها الجسمية الشاملة إلى عناصرها البسيطة"[34].

ثالثا: الفصل المعهود في الفلسفة بين النظر والعمل، نتج عنه فصل آخر بين مواضيع العلم الطبيعي ومواضيع العلم الاجتماعي، بحيث أن معالجة مواضيع العلم الواحد تستدعي منهجا مغايرا لمواضيع العلم الآخر. كما أن احتفاظ البحث الاجتماعي بمنطق قديم، حال دون الاستفادة من المنهج التجريبي الحديث، والى هذا أشار "ديوي" بقوله: "فلا يزال منطقنا المستخدم في الموضوعات [المواضيع]

---

[31] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.742.

[32] المصدر نفسه، ص.743.

[33] المصدر نفسه، ص.742.

[34] المصدر نفسه، ص.749.

الاجتماعية والإنسانية هو إلى حد كبير منطق التعريف والتصنيف الـذي كـان مستخدما حتى القرن السابع عشر في العلم الطبيعي إن الدرس الـذي تعلمنـاه في البحث لا يزال في حاجة أن نتعلمه فيما يتعلق بالأمور التي تهمنا أعظم الأهمية"[35].

رابعا: التصور المبثوث في أذهان الكثيرين من أن مواضيع البحث الاجتماعي تنتمي إلى نطاق غير الذي تندرج فيه مواضيع البحث الطبيعي، بحيـث أن الأولى تنتسب إلى عالم أعلى ثابت هو عالم القيم الأزلية، بينما تنتمي الثانية إلى عـالم أدنى متغير، هو عالم الحياة المتبدلة ومنه اعتبرت "فكرة اصطناع المنـهج التجريـبي في الشؤون الاجتماعي وفي الأمور التي نظن أنها أدوم قيمة وأعلاها عند معظم النـاس نـزولا عن جميع المعايير وكل سلطة منظّمة"[36].

خامسا: طبيعة الحكم في البحوث الاجتماعيـة تسـتند إلى الاستحسـان والاستهجان الخلقي وهو مما يشكل عقبة أمام تقدم هذه البحوث، وفي هذا يقـول "ديوي": "فلربما كان تناول الباحثين للمشكلات الإنسانية من ناحية اللوم الخلقـي والاستحسان الخلقي، ومن ناحية الخبث والطهر، هو أكبر عقبة مفردة بين العقبات التي تقف اليوم في طريـق تطويـر المنـاهج السـديدة في مجـال الدراسـات الاجتماعية"[37].

يتلخص موقف "ديوي" بخصوص "الحكم العملي" أنه يعد هذا النوع مـن الأحكام عمليا، بالمعنى الذي يكون فيه "العملي" دالا على المنـهج أولا، وعلـى النتائج التي تترتب على تطبيق هذا المنهج ثانيا[38].

سادسا: نتج عن معيار الاستحسان "الخلقي" فقدان الثقة في إمكانية تطبيـق المنهج التجريبي على البحث الاجتماعي أو كما يقول "ديوي": "فنحن نثق بهـذا المنهج في تكوين معتقداتنا عن الأمور التي ليست لها صلة مباشرة بالحياة الإنسـانية. ولكننا لا نثق به في الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية"[39].

---

(35) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.279.

(36) المصدر نفسه، ص.301.

(37) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.753.

(38) أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص.120.

(39) جون ديوي، البحث عن اليقين، ص.301.

لتخطي هذه العقبات المذكورة يدعونا "ديوي" إلى الالتزام ببعض الشروط المنهجية التي من شأنها أن تساهم في أن يؤدي البحث الاجتماعي دوره المنوط به في دراسة المشكلات العلمية وإيجاد حلول لها.

أول هذه الشروط هو النظر في كيفية إعداد مناهج ترسم خطة واضحة وتحدد مادة البحث الاجتماعي وفي تصور "ديوي" أن "مسألة إقامة المناهج التي يمكن بها لمادة المواقف الوجودية أن تتحول إلى مواد معدة تيسر البحث وتوجهه، هي المسألة الأولى والعاملة فيما يختص بالبحث الاجتماعي"[40].

حتى يقوم هذا المنهج ينبغي التخلص من فكرة الفصل بين النظري والعملي التي لا تزال تطبع البحث الاجتماعي، ذلك أن "معظم البحث الاجتماعي السائد اليوم مطبوع[...] بطابع يميزه، وهو غلبة إحدى صورتين من صور الإجراء المنهجي، وهما صورتان تباين إحداهما الأخرى مباينة توضح انفصال الجانب العملي من الجانب النظري"[41].

لكي يتم بناء هذا المنهج ينبغي أيضا أن تعالج قضايا العلم الاجتماعي على نفس المستوى الذي تعالج به قضايا العلم الطبيعي، حيث يستشهد "ديوي" بموقف "ب. سبينوزا" "B. Spinoza" (1632-1677م) حول هذه المعالجة على نفس الدرجة لقضايا العلمين ويقول: "إننا نجد ما يبرر الفكرة التي عرضها ودافع عنها "سبينوزا" من أن حدوث الشرور الخلقية لابد أن يعالج على نفس الأساس وفي نفس المستوى الذي يعالج به حدوث الصواعق"[42]. ولهذه الفكرة التي يطرحها "سبينوزا" مسوغاتها من جهة مقتضيات المنهج العلمي "...لأن مثل هذا المنهج هو الخطة الوحيدة التي يمكن بها أن تصاغ الشرور الخلقية صياغة موضوعية أي أن تصاغ على أساس العناصر التي نختارها ونرتبها"[43].

ليس المقصود من التأكيد على المعالجة العلمية الواحدة لقضايا العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي، هي فيما نحصل عليه من نتائج وإنما في طريقة البحث، ذلك أن

---

(40) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.749.

(41) المصدر نفسه، ص.749.

(42) المصدر نفسه، ص.752.

(43) المصدر نفسه، ص.752.

الصفة العلمية هي التي تؤكد منطق البحث لا منطق الصورة، ومنطق البحث هو الذي يوضح المقصود من علم السلوك[44]. والاعتناء بالسلوك جزء لا يتجزأ من اهتمامات "ديوي" الفلسفية، ذلك أن المنطق والخبرة والأخلاق في أساسها سلوك ونشاط يخص التكيف المستمر للكائن مع ظروف بيئته. و لم تكن نظرة "ديوي" للأخلاق بصفتها إحدى مشكلات البحث الاجتماعي نظرة تعزل المشكلة الخلقية عن الدائرة الأوسع لوجوه النشاط الموضوعية في العلم "...فقد علّم الأخلاق لا كمادة منعزلة، ولكن كفحص واقعي للمعايير التي لا تكف الظروف الراهنة عن خلقها لتحقيق التكيف بين السلوك المعتاد وبين الملابسات الجديدة"[45].

إذن فمهام البحث واحدة، وهي تكمن بالأساس في تبديل عناصر الموقف المشكل بما فيه من تذبذب واضطراب وخلط إلى موقف موحد، وحتى مشكلات البحث الاجتماعي تنشأ من مواقف اجتماعية تكون عناصرها مختلطة متضاربة ولحل مشكلاتها يجب أن ترتب عناصرها وتنتظم.

خلاصة القول أن البحث الاجتماعي كي يحقق الشروط المنطقية التي يتطلبها المنهج العلمي، ينبغي أن يتبع الخطوات الآتية:

1- أن تنشأ مشكلاته من توترات وحاجات ومتاعب اجتماعية فعلية.

2- مادة المشكلات تحددها الظروف وهي الوسائل المفضية إلى حل المواقف المشكلة.

3- ضرورة توفرها على فرض يكون بمثابة خطة لحل الموقف الاجتماعي.

4- ينبغي أن تصاغ المشكلات الاجتماعية صياغة موضوعية[46].

5- الإقرار بما يتوقع الوصول إليه من نتائج موضوعية، فالعلم منهج ونتائج.

صفوة القول أنه – ومن خلال الشروط المذكورة – بإمكاننا تبين مدى حالة التأخر التي توجد فيها البحوث الاجتماعية بمقدار إدراكنا لما بين عمليتي الكشف عن حقائق الواقع وإقامة بناءات فكرية من انفصال ونسعى من ثم إلى توحيدهما.

---

[44] أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص.120.

[45] هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص.442.

[46] جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ص.758.

للوقوف بشكل معمق على مضمون المنهج الوسيلي نتناول فيما يـــأتي إلى نموذج من البحث الاجتماعي وهو التربية، باعتبارها تمثل مجالا هاما في مجالات هذا البحث وجزءا من الدراسات الاجتماعية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لكونهـــا تحتل حيزا لا يستهان به في فلسفة "جون ديوي" هذا إن لم تكن هي السمة الغالبـة على نشاطه الفكري الخلاق والمبدع.

III- آفاق المنهج الوسيلي وتداعياته

1- التربية نموذج للبحث الاجتماعي:

إن شهرة "جون ديوي" كتربوي تفوق شهرته كفيلسوف، فهو معروف في الأوساط الفكرية كصاحب نظرية تربوية ثورية أو تقدمية، ليس في داخل الولايات المتحدة الأمريكية فقط ولكن في غيرها من بلدان العالم، وقد بلغ صدى أفكـــاره التربوية الكثير منها، فدون مثل روسيا، الصين، المكسيك، تركيا، الهند وحتى بعض البلدان العربية مثل مصر والعراق حاولت الاستفادة مما قدمه في مجال التربية[47].

إن جزءا هاما من مؤلفات "ديوي" الكثيرة تركز حول معالجة مسائل التربية وقضايـــاها، وتصفحنا الســـريع لعنـــاوين بعض مؤلفـــاته من مثل: "الـــتربيـــة والخبـــرة" "الديمقراطية والتربية"، "عقيدتي التربوية"، "المدرســـة والمجتمـــع"، "مدارس المستقبل" وغيرها يجعلنا نلمح هذا الاعتناء الواسع بالتربية، وإضافـــة إلى هذا هناك العديد من الكتب التي خصص فيها "ديوي" فصولا بأكملـــها لعـــرض أفكاره في التربية وكذا المقالات العديدة التي كتبها دفاعا عن آرائـــه وردا علـــى منتقديه.

الواقع أن علاقة الفيلسوف بالتربية عمومـــا قديمـــة في الفكـــر البشـــري، فالفلاسفة منذ القدم صرفوا جهدهم للتربية والتعليم ورأوا في هذا الميدان وســـيلة مثلى لتطبيق أفكارهم الفلسفية سواء في إصلاح أوضاع مجتمعـــاتهم السياســـية،

(47) William H. Kilpatrick, Dewey's Influence on Education, in Schilpp The Philosophy of John Dewey, P.471.

الاقتصادية والاجتماعية، أو في الدعوة لإقامة مجتمعات فاضلة. فمن "أفلاطون" إلى "روسو" "Rousseau"(1712-1778م) و"كانط" و"ديوي"، نجد الهدف واحد مع اختلاف في التصورات والأسس التي يضعها كل فيلسوف لتأسيس نظريته التربوية والمبادئ التي تبنى عليها. ولا نعجب لهذه العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والتربية إذا عرفنا أن جل الفلاسفة اشتغلوا كمربين ومعلمين أمثال "سقراط" و"أفلاطون" و"ج. ف.هر بارت" "J. F. Herbart"(1776-1841م) و"هيغل" وغيرهم.

مما لاشك فيه أن التربية بالنسبة لكل مفكر هي أداة تقاس بها صحة أفكاره الفلسفية وتلازمها مع متطلبات المجتمع الذي يعيش فيه، وهي كذلك محل لمدى تغلغل الفيلسوف داخل مجتمعه وعدم انعزاله عنه ومدى نفاذ تفكيره في أعماق بيئته الاجتماعية.

ولعل ذلك الإلحاح الملحوظ لدى الفلاسفة البراغماتيين خاصة لإيضاح وتوثيق الصلة بين الفلسفة والتربية مظهر يريدون من خلاله أن يبينوا أنهم على وعي بوظيفة الفلسفة الاجتماعية، وما اختيارهم للتربية كمعمل لاختبار صحة الآراء والمبادئ الفلسفية إلا تأكيد لقدرة التربية على التغيير والتحويل في عالم يكاد الفكر فيه يعجز عن ملاحقة ما يحدث من تغير وتحول[48].

لقد كان "ديوي" أكثر إيقانا من الفلاسفة البراغماتيين الآخرين بضرورة إنجاز هذه المهمة، فقد شارك "وليام جيمس" إيمانه بعالم متفتح متغير يسوده التعاون والجهد المشترك بين أفراد المجتمع الواحد و "رأى أن أحسن طريقة لتقوية هذا الجهد المشترك هي رفع مستوى كل مشترك وتنمية مداركه بواسطة التربية"[49].

لقد بلغ إدراك "ديوي" لما بين الفلسفة والتربية من علاقة حدا جعله يعتبر الفلسفة نظرية للتربية أو بعبارة أخرى الفلسفة هي الإطار النظري للتربية. وعلى هذا التربية والفلسفة مظهران لشيء واحد، "...فالتربية تعتبر الجانب الديناميكي

---

(48) سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 190، يونيو حزيران، 1995م.، ص.121.

(49) هـ.ب. فان وسب، الحكماء السبعة، ص.191.

الفعال للعقيدة الفلسفية والفلسفة تقرر النظريات والتربية تحقق تطبيقات هذه النظريات"[50].

وقد ذهب "ديوي" إلى القول بأن "الفلسفة هي النظرية العامة للتربية [...] ولما كانت التربية هي العملية التي يتم بها إحداث هذا التبديل المنشود بحيث لا يبقى مجرد نظرية لما نرغب فيه ونبتغيه، فإن ذلك يسوغ ما قلناه قبل من أن الفلسفة هي نظرية للتربية من حيث هي عملية مقصودة"[51].

وقد كان من شأن هذا التلازم بين الجانب النظري الفلسفي والجانب العملي التربوي أن نتج نمط من التفكير سمي فلسفة التربية، وظيفته وضع الأصول الفكرية التي تقوم عليها العملية التربوية، ومحاولة فهم التربية في شمولها وتكامل عناصرها. وذلك عن طريق تفسيرها على ضوء مفاهيم عامة توجه عمليات اختبار الأهداف والسياسات التربوية[52]. وعلى هذا فإن ما تعنيه فلسفة التربية هو الجهد المقصود التطبيق الفكر الفلسفي في مجال التربية، لذلك فهي لن تستطيع القيام بنقد وتحليل السياسات التربوية القائمة أو الدعوة إلى أخرى جديدة دون التعرض بنظرة شمولية تأملية وصفية وناقدة لمشكلات فلسفية عامة مثل:

- طبيعة الحياة التي ستؤدي إليها التربية.
- طبيعة الإنسان لأنه هو محور العملية التربوية.
- طبيعة المجتمع لأن التربية عملية اجتماعية.
- طبيعة الوجود أو الواقع للكشف عن عناصره.

إذن الفلسفة التربوية تتضمن فيما تتضمنه تطبيق الفلسفة الصورية على ميدان التربية[53]. وهي الجانب النظري المرشد إلى طريقة العمل وخطة لما يجب تطبيقه وذلك حسب ما يشير إليه "ديوي" في قوله:"إن فلسفة التربية مثلها، مثل أية

---

[50] نازلي صالح أحمد، مقدمة في العلوم التربوية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1983م.، ص.8.

[51] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.339.

[52] محمد الهادي عفيفي، في أصول التربية (الأصول الفلسفية للتربية)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980م. ص.9.

[53] جورج ف. نيلو، مقدمة إلى فلسفة التربية، ترجمة، نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1977م. ص.9.

نظرية أخرى ينبغي أن تصاغ في كلمات ورموز ولكنها من حيث كونها أكثر من مجرد ألفاظ، خطة لتوجيه عملية التربية، وهي ككل خطة لابد من أن تشير إلى ما يجب عمله والى طريقة العمل"[54].

ينظر المهتمون بالتربية إلى أن ثمة ثلاثة طرق أساسية توجه بها فلسفة التربية النظريات التربوية وهي:

1- تنظيم نتائج الميادين والتخصصات المختلفة المتصلة بالتربية، بحيث يكون هذا التنظيم شامل للإنسان وللتربية التي تعمل على إعداده وتنميته.

2- فحص واستنباط أهداف العملية ووسائلها وذلك بدراسة الأوضاع الاجتماعية والسياسية وما فيها من تناقضات واضطرابات وتطورات، فالتربية تتأثر بهذه الأوضاع وتؤثر فيها.

3- توضيح المفاهيم التربوية الأساسية والتنسيق بينها، مثل الحرية والتكيف والنمو والحاجة وغيرها، والعمل على تحقيق الانسجام في عمليات التطور الاجتماعي[55].

لذلك كان من الصعوبة إيجاد أو وضع تعريف شامل للتربية، ذلك أن مفهومها متعدد بتعدد ممارسيها ومنظريها في الزمان والمكان الواحد تبعا لآرائهم وأفكارهم التي تمس موضوع التربية وفضلا عن ذلك فإن تحديد مفهوم عام للتربية من البداية قد ينأى بنا بعيدا عن مضمون عملنا المخصص لمناقشة التربية بوصفها بحثا اجتماعيا، ويجعلنا نخلص إلى نتيجة خاطئة. لذا فإن تصورنا لعرض مفهوم لها ينبثق من البحث عن التصور البراغماتي الذي يعرضه "ديوي" لحل مشكلات التربية من خلال أفكاره التربوية الجديدة، ومواقفه تجاه النظريات التربوية التي تخالفه الرأي، وبالخصوص مواقفه من التربية التقليدية، وكذا تصوره لعلاقة الخبرة بالتربية وموقع كل واحدة منهما في الأخرى.

---

[54] جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.20.

[55] محمد الهادي عفيفي، في أصول التربية (الأصول الفلسفية للتربية)، ص.19.

2- التجديد في التربية:

كانت رغبة "ديوي" في التجديد قوية وامتد التجديد عنده إلى كل مجالات الفلسفة و لم تكن التربية وهي على صلة وطيدة بالفلسفة -هذا إن لم تكن هي الفلسفة- لتبقى بعيدة عن هذا التجديد الذي تبدو معالمه واضحة في فلسفة "ديوي"، وهذا من جهة ارتباط اتجاه فلسفته العام بالحياة، لأن البراغماتية فلسفة ارتبطت بالحياة وشددت على ما فيها من تجدد وتغير[56]، ومن هنا جاءت ضرورة التربية للحياة.

فلا تتملكنا الغرابة إذا وجدنا "ديوي" وهو ينادي بالتجديد ويشعر بالحاجة إلى تطبيق أفكاره في مضمار الخبرة العملية، أن ينتهز الفرصة الأولى التي تتاح له وينتقل إلى مضمار التربية، ليتحقق من صدق نظرياته حول الذكاء والنشاط الذهني وكل الجهاز المفاهيمي الذي تعج به الفلسفة الأداتية في مجال التربية العملية، وكما يقول "ديوي": "إن جميع المبادئ في حد ذاتها معاني مجردة، وهي لا تصبح أمورا محسوسة إلا فيما يترتب على تطبيقها من نتائج"[57]. وقد طبق هذا المنهج البراغماتي على أفكاره هو، بل إنه ذهب إلى تطبيقها على أطفاله ليرى ما ينتج عنها من آثار إيجابية أو سلبية.

لقد كان إيمان "ديوي" بالدور العظيم الذي تقوم به التربية في المجتمع عميقا، وهو الحافز الذي قاده إلى التأكد من صحة آرائه التربوية عن طريق اختبارها عمليا. وقد أنشأ لهذا الغرض "المدرسة المخبر" سنة 1896م الملحقة بجامعة "شيكاغو"، يختبر فيها برامجه المدرسية ومناهجه التعليمية إلى غاية 1904م، وعرفت هذه المدرسة باسمه أي "مدرسة ديوي"[58].

كما نشر في نهاية القرن التاسع عشر وبالضبط سنة 1897م كتابه: "**عقيدتي التربوية**" "**My pedagogic greed**"، أي سنة بعد إنشائه للـ"مدرسة التجريبية"

---

(56) زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج.1، ص.60.

(57) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.13.

(58) Gérard Deledalle, **L'idée d'Expérience dans la Philosophie de John Dewey**, P.199.

أو "المدرسة المختبر"، أعرب فيه عن تصوره لدور التربية وهدفها، حيث جاء فيه: "أعتقد أن كل تربية تتم عن طريق مشاركة الفرد في الشعور الاجتماعي للجنس البشري، وهذه المشاركة تبدأ في الغالب بصورة لا شعورية منذ الولادة. و هي تشكل باستمرار قوى الفرد وتشبع شعوره وتكون عاداته، وتهذب أراءه ومبادئه. وتثير إحساساته وانفعالاته وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يشارك الفرد بالتدريج في الكنوز والذخائر العقلية والخلقية التي ينجح المجتمع في جمعها ويصبح وريثا للمدنية كلها"[59].

يمكننا أن نستشف من هذا النص جملة من النقاط وهي:

1- إن التربية ضرورية في كل مجتمع بشري.

2- إنها ظاهرة طبيعية في الجنس البشري يرث من خلالها الفرد حصيلة الحضارة الإنسانية.

3- إنها تتم لا شعوريا، بفعل المحاكاة والتقليد وبحكم وجود الكائن البشري داخل المجتمع.

4- إنها كعملية مقصودة تقوم على جانبين أحدهما نفسي ذاتي خاص برغبات الفرد وميوله، والآخر خاص بالمجتمع في تقاليده وضوابطه ونظمه[60]. وقد عبر "ديوي" في موضع آخر عن أهمية هذين الجانبين حينما قال: "إن النظرة النفسانية للسلوك عليها إذن أن تجيب على مشكلة الفاعلية، أي على مشكلة كيف يعمل الفرد، أما النظرة الاجتماعية فعليها أن تعالج ماذا يفعل الفرد وماذا يحتاج أن يفعله، من زاوية وجهة نظر عضويته في كل أكبر منه"[61]. فالتربية ببعديها النفسي والاجتماعي بحسب "ديوي" ينبغي أن تستفيد وتتعاون مع ما يقدمه كل من علم النفس وعلم الاجتماع في سبيل تنظيم عمل التربية وجعله ملائما لحياة المجتمع.

---

[59] جون ديوي، التربية في العصر الحديث، ج.1، ترجمة، عبد العزيز عبد المجيد، ومحمد حسين المخزني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949م.، ص.17.

[60] أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص.41.

[61] جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية، ترجمة، عبد الفتاح السيد هلال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م.، ص.22.

بوجه عام، إذا كانت التربية ظاهرة طبيعية في المجتمع الإنساني، فإن تنظيمها وتوجيهها أضحى أكثر من ضرورة نتيجة تعقد الحياة الاجتماعية، الشيء الذي يفرض رسم أهداف وبرامج تتماشى مع ما تتطلبه هذه التغيرات الاجتماعية. ووفقا لها جاء رفض "ديوي" للتربية التقليدية، فما هي مبررات هذا الرفض على وجه التفصيل؟

3- رفض التربية التقليدية:

يُعبّر "ديوي" عن رفضه للتربية التقليدية في قوله: "...فإن نشأة ما يسمى بالتربية الجديدة والمدارس التقدمية هي في حد ذاتها نتيجة عدم الرضا عن التربية التقليدية وهي في الواقع نقد موجه لهذا النوع من التعليم"[62].

إن التربية التي ينادي بها "ديوي" تندرج في زمرة ما يسمى بالتربية التقدمية. وحسبه فإن فلسفة التربية تتنازعها وجهتان من النظر حول أسس التربية والأهداف التي ينبغي أن تؤدي إليها، "هناك نظرية تقول بأن التربية عملية تفتح من الداخل والأخرى تقول بأنها بناء من الخارج، وبينما ترى الأولى أن التربية تقوم على أساس تنمية المواهب الفطرية، تقول الثانية بأنها عملية تقوم على قمع الميول حتى تحل محلها عادات تكتسب عن طريق القسر الخارجي"[63]. أي أن الأولى هي ما يقال عنها أنها تربية حديثة تقدمية، في حين أن الثانية تعرف بأنها تقليدية محافظة، تقليدية لأنها موروثة عن عهود سابقة عن العصر الحديث تهيمن عليها الفلسفات اليونانية والوسيطية، ومحافظة لأنها سعت بالضغط والقسر الخارجي لتبليغ عقائدها للناشئة. وتمثلت المبادئ التي قامت عليها التربية التقليدية فيما يأتي:

1-تتكون مادة التربية فيها من مجموع المعارف والمهارات الماضية، والمهمة الرئيسية في نظرها تكمن في نقلها إلى الجيل الجديد.

2- مقاييس السلوك وقواعده موجودة في الماضي، لذا فإن واجب التربية الخلقية التزام هذه المقاييس في بناء عادات السلوك.

---

(62) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.11.

(63) المصدر نفسه، ص.9.

3- الطابع العام الذي يميز نظامها المدرسي -أي علاقة التلاميذ ببعضهم وعلاقة التلاميذ بمدرسيهم- هو أنها جعلت المدرسة مؤسسة مغايرة لسائر المؤسسات الاجتماعية[64].

انطلاقا من هذه المبادئ الثلاثة التي تبنى عليها التربية التقليدية فإن هدفها هو "...إعداد الناشئ لتحمل أعباء التبعات المستقبلية وتوفير فرص نجاحه في الحياة عن طريق اكتساب مجموعات المعارف المنظمة وألوان المهارات المعدة التي تشتمل على المواد التعليمية"[65].

لا يشاطر "ديوي" أصحاب التربية التقليدية الرأي في هذا الهدف، أي أن تكون التربية إعداد للمستقبل ولا يوافق على أن تكون كذلك مجرد إعادة وتكرار للماضي وينبئ عن نظريته التربوية من خلال كتابه "**الديمقراطية والتربية**" ويقول: "أما نظرية التربية التي نبسطها في فصولنا هذه فتتلخص في فكرة تكوين الخبرة تكوينا جديدا مطردا، وهي فكرة متميزة عن التربية من حيث هي إعداد لمستقبل بعيد، أو انكشاف أو تكوين خارجي أو إعادة للماضي"[66].

هذا وتقوم التربية الحديثة على مبادئ، نجملها في الآتي[67]:

1- الاهتمام بالتعبير عن الذات وتنميتها عوض القسر الخارجي.

2- الاهتمام بالنشاط الحر بدلا من قواعد النظام الخارجي.

3- التعلم عن طريق الخبرة بدلا من التعلم عن طريق الكتب والمدرسين.

4- اكتساب المهارات والنواحي الفنية العملية يعد وسائل لتحقيق أهداف.

5- استبدال الإعداد للمستقبل باستغلال فرص الحياة الراهنة.

6- استبدال الأهداف والمواد الجامدة بالتعرف على عالم متطور متغير.

صفوة القول ومن خلال مقارنة مبادئ التربية الحديثة بتلك التي ارتكزت إليها التربية التقليدية، نجد أن هذه الأخيرة أغفلت عنصر الطبيعة الإنسانية وقيدت

---

(64) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.10.

(65) المصدر نفسه، ص.10.

(66) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.83.

(67) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص. ص.12-13.

حرية الفرد وأهملت دور المتعلم في العملية التربوية، وهذا كله انطلاقا من التصورات الفلسفية التي استندت إليها كمفهومها المطلق للعقل، وتصورها الثابت للعالم، وحطها من قيمة الخبرة.

من الأكيد أن النظريات التربوية المعروفة بالتقليدية وجدت في ظروف مغايرة لتلك التي برزت فيها التربية التقدمية، فالقرن التاسع عشر عرف تطورات هامة، علمية وسياسية واقتصادية أدت إلى ظهور مجتمعات صناعية وثقافية معقدة وكان من الواجب مراعاة هذه التغيرات وأخذها بعين الاعتبار فيما ينبغي أن يخطط له من سياسات تربوية.

إن هذا ليس إقرارا –بأي وجه من الوجوه– بنظرية الانعكاس الماركسية أو دفاعا عن وجهات نظر التربية التقليدية، وهي رغم وصفها ونعتها بالتقليدية إلا أنها مازالت تسري في منظوماتنا التربوية، وهذا لا يفيد تخطيئها وتشويهها. لكن القصد من ذلك بلغة "ديوي" هو كيف نحصل على صياغة موضوعية للمشكلات الاجتماعية الواقعية صياغة لا تفصلها عن البناءات النظرية والفكرية وحتى "ديوي" نفسه كما يشير إلى ذلك "وليام و.بريكمان" "William W. Brickman" في المقدمة التي وضعها لكتاب "مدارس المستقبل"، "كان يظهر تسامحا بعيد المدى صوب كل عملية تعليمية أو تربوية لا تدخل في نطاق ما نسميه تربية تقدمية"[68].

فعلى الرغم من النقد الشديد والعنيف أحيانا الذي يبديه "ديوي" تجاه خصومه، إلا أنه لا يتوانى في تقدير جهود رجال التربية حينما تستوجب منه الموضوعية العلمية ذلك، ومع اختلافه مثلا مع "أفلاطون" إلا أنه يبدي إعجابه بأفكاره الداعية إلى العدالة الاجتماعية والخير والفضيلة، رغم عدم موافقته له في المسلك الذي اتخذه لتحقيق هذه الأفكار. كما نجده في موضع آخر يعترف بفضل "جان جاك روسو" وما قام به من أجل تطوير البحث التربوي وذلك في دعوته للتركيز على شخصية الطفل وإعطائه قدرا أكبر من الحرية والاعتناء بميوله ونزعاته، حيث يقول: "لقد كان للرأي الذي نادى به روسو من أن التربية عملية نمو طبيعي، أثر بالغ من الناحية النظرية على التربية منذ عهده إلى يومنا

---

[68] جون ديوي، مدارس المستقبل، مقدمة بريكمان، ص.38.

هذا"[69]. ومع هذا لا يوافقه على مقالاته في نـزعته الطبيعية من كل ما هو ثقافي واجتماعي، "... فالعوامل التي قال [أي روسو] إنها تعمل على إفساد الطبيعة البشرية بإيجاد التفاوت وعدم المساواة بين الناس كانت هي العوامل ذاتها التي اعتمدوا عليها في إيجاد ذلك التقدم الإنساني المتصل الذي قالوا عنه أنه لا يقف عند حد"[70].

الحقيقة أن "ديوي" كان ينظر -في أثناء تكوين فلسفته التربوية- إلى مختلف النظريات التربوية بعين النقد والتقدير، وهو الشيء الذي جعله يظهر تسامحا إزاء أكثر أصحاب هذه النظريات اختلافا معه ومن هنا صح القول أن نظرية "ديوي" التربوية لا تقدم هذه الوصفة أو تلك، وإنما ترى في التربية خبرة وتجربة[71] يعيشها التلميذ مع المربي في بيئته شبيهة بالبيئة الأصلية.

ففي كتابه "**مدارس المستقبل**" نجده ينوه بأفكار رجال التربية من أمثال "روسو" و "ج.هـ. بستالوتزي" "J. H. Pestalozzi" (1746-1827م) و"م. منتسوري" "M. Montessori" (1870-1952م) و"ف. فروبل" "F. Fröbel" (1782-1852م)، و يتعقب أثر مبادئ هؤلاء في المدارس[72] التي ناقشها، حيث يوضح هدفه من وضع هذا الكتاب قائلا:"لقد حاولنا أن نبين ما يحدث فعلا عندما تبدأ المدارس عملها، فتحاول كل مدرسة أن تطبق عمليا وبطريقتها الخاصة بها بعض النظريات [...] على اعتبار أنها خير النظريات وأسلمها منذ أيام "أفلاطون" حتى وقتنا هذا [...] وكيف تنبع وسائل التطبيق من نظرياتها هذه، وكيف ينشأ الاتجاه القائل بأن التربية في هذه البلاد تبدو ناجحة تسير صوب هدفها"[73].

---

(69) جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.71.

(70) جون ديوي، الحرية والثقافة، ترجمة، أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955م.، ص.41.

(71) Gérard Deledalle, **L'idée d'Expérience dans la Philosophie de John Dewey**, P.224.

(72) تطرق ديوي لمناقشة برامج بعض المدارس ومناهجها التعليمية ومن بينها: مدرسة أنتر ليكن للبنين بولاية "انديانا"، ومدرسة كوتيدج سكول في مدينة "ريفر سايد"، ومدرسة ليتل سكول في غابات غرينتش بولاية "كونيكيت"، ومدرسة فيرهوب بولاية "ألباما"، وغيرها من المدارس.

- جون ديوي، مدارس المستقبل، ص. ص.71-150 وما بعدها.

(73) جون ديوي، مدارس المستقبل، مقدمة بريكمان، ص.45.

لقد استفاد "ديوي" من هذه النظريات التربوية التي كانت سائدة في نهاية القرن التاسع في أمريكا، دون أن يتفق مع ما ذهبت إليه كل الاتفاق، فاستساغ منها ما يتماشى مع أفكاره الأساسية التي تبلورت حول الخبرة، إذ أن مبدأ التربية القائم على الخبرة سابق على نظريته التربوية[74]. هذا المبدأ الذي سيحظى بالمقام الأول في فلسفته، حيث يفصح عنه قائلا: "...واعتقادي أن الوحدة الأساسية في الفلسفة الجديدة هي أن هناك اتصالا وثيقا لا مندوحة عنه بين الخبرة العملية الواقعية وبين التربية، فإذا صح هذا فإن قيام الفكرة الأساسية للتربية وتطورها تطورا إيجابيا إنما يعتمد على تكوين فكرة صحيحة عن معنى الخبرة"[75]. إن هذه الفكرة الصحيحة عن الخبرة هي التي عمل "ديوي" على إخراجها في أرقى صورة، بعد أن قام بتنقيتها من الشوائب والسلبيات ومن ثم جعلها أساسا متينا تقوم عليه التربية.

IV- الخبرة أساس التربية

يُعبّر "ديوي" في تعريف موجز له عن الأساس الخبري للتربية قائلا: "إن التربية هي ذلك التكوين أو التنظيم الجديد للخبرة، الذي يزيد في معناها وفي المقدرة على توجيه مجرى الخبرة التالية"[76]. و يُستخلص من قول "ديوي" هذا أن:

- الخبرة هي القاعدة التي تبنى على أساسها كل تربية.
- التربية هي تشكيل جديد وتكوين متجدد للخبرة.
- بفضل هذا التجدد تزداد قدرة التربية على توجيه الخبرات اللاحقة.

لكي تقوم التربية بمهمتها هذه في التكوين والتنظيم الجديد للخبرة، كان لابد أولا أن تقوم في الأذهان الفكرة الصحيحة عن الخبرة، أي توضيح الإطار النظري الذي يسمح للخبرة بعد ذلك أن توضع موضع التنفيذ. والحقيقة أن جزءا من هذا

---

[74] Gérard Deledalle, **L'idée d'Expérience dans la Philosophie de John Dewey,** P.195.

[75] جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.13.

[76] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.79.

الجانب النظري قد تمت مناقشته في الفصل الأول، ولا يسعنا هنا فقط أن نؤكد على أن الخبرة شكلت المفهوم المركزي الذي أقامت عليه الفلسفة البراغماتية كل مفاهيمها الفلسفية الأخرى سواء عند "بيرس" أو "جيمس" أو "ديوي"، فعند كل واحد منهم نجد الاهتمام بالغ بمسألة الخبرة.

لا غرابة في ذلك، إذ أن البراغماتية جعلت مهمتها الأولى إنزال الفلسفة إلى الأرض والى الحياة وإعادها إلى مسارها الصحيح. وهذا المسار ليس شيئا أكثر من أن تساعد الفلسفة الناس على حل مشاكلهم والتغلب على متاعبهم وشرورهم التي تقع لهم في واقع الخبرة. وما الخبرة إلا الحياة في أوسع معانيها أو كما يقول "ديوي": "...ولكننا نستعمل كلمة "الحياة" للدلالة على الخبرة Experience بكامل اتساعها فردية ونوعية"[77]. وفي موضع ثاني يقول: "سنستعمل كلمة "الخبرة" في نفس المعنى الزاخر الذي تتصف به الحياة"[78].

هذا الاقتران بين الخبرة والحياة يدل دلالة واضحة على ما فيهما من تجدد ودوام تسعى التربية في عملها إلى بنائهما في كل مرة بناء جديدا، لكي يتسنى لها تحقيق ذلك كان لزاما أن تزيح عن أساسها الخبري كل ما يعيقه من تصورات مشينة ونقائص، فإذا أمكن وضع هذا الأساس وضعا سليما، أمكننا بعد ذلك أن نترقب النتائج التي نتوقع الحصول عليها. ولهذا انصب جهد "ديوي" الفكري على ما يأتي:

- استقصاء الخبرة في الاتجاهات الفلسفية المختلفة المؤيدة الرافضة منها.
- دفع الشبه والاتهامات التي ألحقت بالخبرة كخلوها من النظام والتنظيم. واقتصارها على الجزئي وانحصارها في الماضي وما إليها.
- ربطها بواقع الحياة وبحث الإنسان عن حلول لمشكلاته داخل هذا النطاق.
- إبعاد كل الفضاءات الميتافيزيقية التي لا تدخل ضمن الخبرة البشرية.
- توطيد معالم ومبادئ تكون الإطار النظري للخبرة وفلسفتها في مقابل الفلسفات المعارضة.
- الاستناد إلى المنهج العلمي وما حققته من نتائج لإيضاح إيجابية الخبرة.

---

[77] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.2.

[78] المصدر نفسه، ص.2.

فإذا تم توضيح معنى الخبرة من خلال فلسفتها بهذه الصورة التي تنفي عنها ما لحقها من سوء الفهم والاعتبار، تبيّن لنا من ثم قيمتها كأساس للتربية وتوجب علينا بعده إظهار كيفية قيامها كمحور تدور حوله التربية[79]. وكي يزداد إدراكنا لقيمة هذا الأساس الخبري للتربية يوجهنا "ديوي" إلى اعتبار "التربية عملية ترق في نطاق الخبرة وعن طريقها وفي سبيلها"[80]. وما لم تفهم التربية على هذا النحو، فإن كل مجهود تربوي يبذل يصبح عبثا لا طائل من ورائه ومجرد كلمات لا معنى لها.

لقد حدد "ديوي" وجه الحاجة إلى فلسفة للخبرة أو نظرية لها، تمكننا من وضع الخطط والمشروعات التربوية، ولا تترك عرضة للصدفة. إن الغرض من تأسيس الخبرة على مبادئ ونظريات - وهي عملية تجريدية- رغم أن الخبرة مصدرها الحياة بالمعنى العملي، يعود لأمرين اثنين هما:

الأمر الأول: إن البحث في ماهية الخبرة يسمح بإزالة التناقض والاختلال الذي قد يلحق بها أو قد ينجم عنها.

الأمر الثاني: أن يكون لدينا معيارا نميز به بين الخبرات[81]، ونقصد به تمييز الخبرات التربوية عن الخبرات اللاتربوية، أو بين ما هو إيجابي وسلبي في التربية.

هناك مبدأين أساسين يراهما "ديوي" ضروريين في هذه النظرية التي رسمها للخبرة يقول عنهما: "...وقد حاولت أن أبرز حاجتنا إلى مثل هذه النظرية بلفت النظر إلى مبدأين أساسين في تكوين الخبرة، ألا وهما مبدأ التفاعل ومبدأ الاستمرار"[82].

إذن فالتفاعل والاستمرار مبدآن يسمحان بتقدير قيمة الخبرات، وهما متصلان ببعضهما اتصالا وثيقا، وحتى نقف على أهميتهما سنناقش ما ينطويان عليه من مضامين تبرز لنا هذه الأهمية.

---

(79) سعيد إسماعيل علي، **فلسفات تربوية معاصرة**، ص.103.

(80) جون ديوي، **الخبرة والتربية**، ص.20.

(81) المصدر نفسه، ص.45.

(82) المصدر نفسه، ص.45.

1 – مبدأ التفاعـــل:

يشير مبدأ التفاعل إلى ما يوجد بين الفرد والبيئة من علاقة تأثر وتأثـــير، أو بعبارة أخرى حاصل هذه العلاقة هي ما نسميه بالتفاعل. فالفرد ليس كائنا منعزلا، لكنه يعيش في بيئة مادية واجتماعية هي ما يكون عالم الأشياء والناس من حولـــه، يتأثر بها ويؤثر فيها، وكل خبرة يحصلها الإنسان لا تخلو من هذا التفاعل. ولفظـــة التفاعل كما يعبر عنها "ديوي": " تقرر أهمية متساوية لكلا العاملين اللذين يكوّنان الخبرة ألا وهما الظروف الخارجية والداخلية، وكل خبرة عادية هي ثمرة التفاعل بين هاتين المجموعتين من الظروف"[83]. وامتزاج هذين النوعـــين مـــن الظـــروف أي الظروف الموضوعية المادية والاجتماعية منها والظروف الذاتية أي الداخلية الخاصـة بالفرد حاجاته ونوازعه، هي ما يشكل في النهاية موقفا.

مما يجدر ذكره هنا أن عيب التربية التقليدية يكمن في تركيزها على جـــانب واحد من الظروف المذكورة، هو الجانب الخارجي مما جعلها تحيد عن إدراك سليم لمعنى التفاعل الهادف إلى تحقيق التوازن بين الفرد ومحيطه.

وفقا لما سبق فإن الفكرة الرئيسية للإصلاح التربوي التي قدمها "ديوي" هـي أن المدرسة وجدت من أجل الطفل وليس العكس، حتى وإن لم تكن هذه الفكـــرة أصيلة بحيث دافع عنها "روسو" من قبل إلا أنها أصبحت مع "ديوي" اجتماعيـــــة وتجريبية[84]. وإلى هذا المعنى يذهب إلى القول: "...ولعل روسو كان أول من أدرك أن عملية التعليم إن هي إلا ضرورة، وأنها جزء من عملية أخرى، هي عملية النمـو وحفظ الذات، فإذا أردنا -إذن- أن ندرك كيف تتم العملية التعليميـــة التربويـــة بنجاح كامل وجب علينا أن نتجه إلى خبرات الأطفال حيث تكون عملية التعلـــم ضرورة، لا أن نتجه إلى خبرات المدرسة وتجاربها التي هي زخارف إلى حد بعيـــد، ومسائل شكلية سطحية، بل لعلها عملية "فرض" لا يرحـــب بهـــا الأطفـــال ولا يتقبلونها بقبول حسن"[85].

---

(83) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.35.

(84) Gérard Deledalle, **L'idée d'Expérience dans la Philosophie de John Dewey,** P.P.194-195.

(85) جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.56.

الحقيقة أن النظريات التربوية التقدمية ما فتئت تطالب بضرورة هذا التحول الذي ينبغي أن يلازم كل إصلاح تربوي والمتمثل في تركيز الجهود على الطفل بصفته محور العملية التربوية وليس على المدرسة، وهذا الذي يؤكده "ديوي" في قوله: "في الوقت الحاضر نرى التغير المقبل في تربيتنا هو تحول مركز الجاذبية، فهو تغير أو ثورة ليست غريبة عن تلك التي أحدثها "كوبرنيكس" عندما تحول المركز الفلكي من الأرض إلى الشمس ففي هذه الحالة يصبح الطفل الشمس التي تدور حولها تطبيقات التربية وهو المركز الذي ننظمها حوله"[86].

لا تعني هذه الدعوة إلى الاهتمام بالطفل إغفال المدرسة وخبراتها فهذا مما لاشك يعيدنا إلى نقطة البدء، أي التفريط في أحد جانبي مبدأ التفاعل. والصحيح أن النظرية التربوية الناجحة هي التي تعمل على تحقيق توازن بين الظروف الداخلية وما تستلزمه حاجات الطفل من نشاط ولعب وراحة وتغذية وبين الظروف الموضوعية وما تستوجبه من تنظيم في الإدارة والمواد الدراسية والأدوات التعليمية والمربين، وهذا ما نقرأه في نص "ديوي": "...لكن مبدأ التفاعل لا يترك مجالا للشك في أن العجز عن تكييف المادة لتلائم حاجات الأفراد وقدراتهم قد يؤدي إلى أن تصبح الخبرة غير تربوية، كما يؤدي إلى هذه النتيجة بعينها عجز الفرد عن تكييف نفسه للمادة"[87]. إن الغرض من التنسيق بين الظروف الباطنية والموضوعية ليس إلا تحقيقا للنمو، الذي هو هدف التربية بواسطة الخبرة. وكل خبرة من خلال مبدأ التفاعل تعني أن هناك فعلا ومعاناة. "وما التعلم بالخبرة إلا إيجاد علاقة سابقة ولاحقة بين ما نحدثه للأشياء، وما نتمتع به أو نعانيه من الأشياء من وراء ذلك. وفي مثل هذه الأحوال يصبح الفعل محاولة أو تجربة نجريها على العالم في سبيل معرفة كنهه، كما يصبح التعرض للنتائج تعلما أي استكشاف العلاقات بين الأشياء"[88]. نخلص من هذا إلى نتيجتين هامتين هما:

1- إن الخبرة في أساسها فاعلة ومنفعلة معا.

---

[86] جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ص.54.

[87] جون ديوي، الخبرة والتربية، ص. ص.40، 41.

[88] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.144.

2- إن قيمة الخبرة تقاس بما تؤدي إليه من إدراك للعلاقات واللواحق من الخبرات التالية. وهذا ما يفضي بنا إلى الحديث عن المبدأ الثاني في الخبرة وهو: مبدأ الاستمرار.

2- مبدأ الاستمرار:

مبدأ الاستمرار أو "تواصل الخبرة" "Experiential Continum" هو المبدأ الثاني الذي تقوم عليه الخبرة. ويعني أن الخبرة لا توجد باستقلال عن غيرها من الخبرات، وكل خبرة تؤثر في الخبرة التي تليها، بحيث لا "... توجد خبرة تبدأ أو تنتهي مستقلة بذاتها [...] وهي كالحياة نفسها متصلة النمو"[89]، وكما يقول "ديوي": " والحق أن كل خبرة يجب أن يكون لها شأن إلى حد ما في إعداد الشخص لخبرات تالية من نوع أعمق وأوسع أفقا وهذا هو عين المعنى المقصود من نمو الخبرة واستمرارها وإعادة بنائها"[90].

إذن الاستمرار في الخبرة وتواصل الخبرات السابقة باللاحقة، هو الذي يُمكن الفرد من الملاحظة والحكم واستخلاص النتائج وربط العلاقات بين الأشياء، كأن يربط مثلا بين اللهب والاحتراق أو بين السحاب والمطر، ويعتمد مبدأ الاستمرار على العادة والذاكرة بشكل أساسي شريطة أن يفهما - أي العادة والذاكرة - فهما بيولوجيا بخصوص التغير والتعديل والاستجابة للظروف المحيطة بالكائن. ذلك أن "المرونة أو قابلية التعلم من الخبرة تعني تكوين العادات، والعادات تمنح السيطرة على البيئة والقدرة على استغلالها لتحقيق غايات بشرية"[91]. وتكون العادات حسب "ديوي" على صورتين هما:

1- صورة التعود وهو الاتزان العام المستديم بين المحيط وأعمال الإنسان العضوية.

2- صورة القدرة الفعالة على توفيق الأعمال لمقتضيات الظروف الجديدة.

---

(89) أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص.53.

(90) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.41.

(91) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.55.

الصورة الأولى هي التي تمدنا بأساس النمو، أما الصورة الثانية فهي النمو ذاته[92]، وهكذا بفضل التعود أو الاعتياد والتذكر نستطيع وصل ما نحصله من خبرات في الماضي بما يتبعها من خبرات الحاضر والمستقبل وما تتضمنه من نتائج وكما يقول "ديوي": " نحن لا نستطيع إدراك النتائج إلا بسبب وجود الخبرات السابقة"[93].

حقيقة الأمر أن مبدأ الاستمرار يشكل معيارا نفصل به بين الخبرات التربوية والخبرات الضارة بالتربية، ذلك أن الخبرات ليست كلها متساوية ومن الخطأ القول بأن التربية تبعا لهذا ينبغي أن تنهل من كل خبرة، وهذا ما عبر عنه "ديوي" بقوله: "إن الاعتقاد بأن التربية الصحيحة إنما تتحقق عن طريق الخبرة لا يعني أن كافة الخبرات لها قيمة تربوية حقيقية، أو أنها تتساوى من هذه الناحية"[94].

إذا كان غرض التربية، تحقيق النمو وزيادته وإيجاد السبل الكفيلة في الوصول إلى هذا الهدف الذي يقول بشأنه "ديوي": "إن عملية التربية نمو متواصل، وأن غايتها زيادة القدرة على النمو في كل دور من أدوار الحياة"[95]. فإن مبدأ الاستمرار في الخبرة كفيل باختيار نوع الخبرة الذي يمكن المربي من تبين العوامل التي تعيق النمو. وقد عمل "ديوي" على توجيه انتباه الناس إلى عناصر الضعف التي تترتب على جعل الخبرة أساسا ترتكز عليه العملية التربوية[96]. ونبه إلى ذلك قائلا: "إنه الخبرة والتربية لا يمكن أن تساوي إحداهما الأخرى مباشرة، لأن بعض الخبرات ضارة من الناحية التربوية وكل خبرة تؤدي إلى إعاقة نمو الخبرة في المستقبل أو انحرافها عن سواء السبيل تعتبر ضارة من الناحية التربوية[97].

إذن هناك نوعان من الخبرة:

1- خبرة تؤدي إلى النمو وزيادته في جميع نواحيه الفكرية والجسمية والخلقية.

---

(92) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.55.

(93) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.62.

(94) المصدر نفسه، ص.17.

(95) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.56.

(96) جون ديوي، مدارس المستقبل، مقدمة بريكمان، ص.38.

(97) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.18.

2- خبرة تعيق النمو وهي الخبرة الضارة أو السلبية ومنها تلك التي تؤدي إلى التبلد، وكذلك في حالة تزايد مهارة الفرد الآلية فإن مجال الخبرة المستقبلية يضيق، وأيضا ما ينتج من سلوك التراخي في حالة المتعة المباشرة للخبرة أو تشتت الفكر وعدم التركيز[98]. إن هذه الأمثلة المذكورة من الخبرة الضارة بالتربية هي من نتائج التربية التقليدية، ومن هنا كان لا بد من تسجيل أن التربية التقليدية لم تهمل الخبرة تماما، لكن خطؤها يكمن في اعتمادها على خبرات من النوع السيئ والضار، فكثير من التلاميذ من تبلدّت أفكارهم وفقدوا الحافز على التعلم بفعل الطريقة التي خبروا بها التعلم[99]. ولهذا السبب كان "ديوي" حريصا على إبراز الوجه الإيجابي للتربية التقدمية بخصوص نوع الخبرة وعبر عن هذه النقطة قائلا: "فإنه لا يكفي أن نؤكد ضرورة الخبرة أو حتى ضرورة النشاط في الخبرة لأن كل شيء يتوقف على نوع ما يكتسب من الخبرة"[100].

إن الحديث عن مبدأ الاستمرار ودوره في التمييز بين الخبرات يدفعنا كذلك إلى النظر فيما تتسم به الخبرة من مظاهر وهي قسمين:

1- مظهر مباشر: يتمثل في ملاءمتها للشخص أو عدم ملاءمتها له.

2- مظهر غير مباشر: يتمثل فيما تحدثه في غيرها من الخبرات من أثر[101].

وبالنظر إلى أن الخبرة قوة متحركة ليست متوقفة عن النمو، وحتى تصبح خبرة ناضجة، فإن واجب المربي العمل على البلوغ بخبرة التلميذ إلى تمام نضجها، أي أن يستخدم بصيرته -بوصفه مرشدا- في العمل على تنظيم ظروف الخبرة لغير الناضجين وتوحيد مظهري الخبرة. وكل إخفاق في تحقيق هذا التنظيم والتوحيد سيكون مصيره التنكر لمبدأ الاستمرار.

حسب "ديوي" فإن مهمة المربّي بشأن التوحيد بين مظهري الخبرة تكمن في أن "يتبيّن الاتجاه الذي تسير فيه الخبرة"[102]،وليس في تلقين التلميذ وحشو ذهنه

---

(98) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.18.

(99) سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، ص.103.

(100) جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.19.

(101) المصدر نفسه، ص.20.

(102) المصدر نفسه، ص.19.

بمعلومات وتكديسها في ظل مواقف وخبرات لن تكون هي نفسها التي سيتعرض لها حتما في المستقبل. من هنا كانت أهم مشكلة توضع أمام التربية التي تعتمد الخبرة أساسا لها هي"أن تنتقي من الخبرات الحاضرة ما يترك أثرا مثمرا في الخبرات التالية ويطبعها بطابع الابتكار"[103]. غير أن المشكلة المذكورة قد تجد حلا لها إذا كان هناك التزاما بمبدأي الخبرة وهما:التفاعل والاستمرار ولا يمكن تصور خبرة من دونهما وهما في اتحادهما وتلازمهما يشكلان "الجانب الطولي والعرضي للخبرة"[104]. و "يكونان مقياسا لمغزى الخبرة وقيمتها التربوية"[105].

إن فهمنا للتفاعل على أنه الفعل والمعاناة التي يكون عليها الفرد أثناء الخبرة بغيره من الكائنات والأشياء، وكذا الاستمرار على أنه انتقاء واع لعناصر الخبرات الحاضرة والماضية واستغلالها في خبرات مستقبلية يفسح المجال لإمكانية جعل الإتحاد بين المبدأين إتحادا إيجابيا ليستبعد تلك المخاوف والشكوك التي تراود من لا يثقون بإقامة التربية على أساس من الخبرة.

من المناسب هنا -حتى وإن بدا هذا تكرارا- أن نؤكد على ما بين مبدئي الاستمرار والتفاعل من وصال وتلازم عبّر عنه "ديوي" قائلا: "إن الاستمرار في الخبرات موصول بالتفاعل ذلك أن الخبرة هي ظاهرة مستمرة لا تنقطع، نظرا لأن التفاعل القائم بين المخلوق الحي والظروف المحيطة به متضمنة في صميم عملية الحياة"[106].

فلا يكفي فقط أن ندرك ما للاستمرار والتفاعل من أهمية في تبين الخبرة التربوية الحقيقية، وإنما بوصفهما شرطين كذلك لها مرهونين بطريقة تطبيقهما بوعي وقصد يمنح الخبرة طابعها الإنساني، ومن ثم يتوجب على المربي أن يكيّف الخبرة الحقيقية عن طريق ما يحيط بها من ظروف، ذلك أن الخبرة لا تحدث في فراغ، بل إن هناك مصادر خارج الفرد تنشأ عنها وتأخذ منها على الدوام[107]

---

[103] جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.20.

[104] المصدر نفسه، ص.37.

[105] المصدر نفسه، ص.38.

[106] جون ديوي، الفن خبرة، ص.63.

[107] سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، ص.104.

وأكبر مظهر لهذه الظروف هو مظهرها الاجتماعي، حيث "أن المبدأ القائل بأن نمو الخبرة يتم عن طريق التفاعل يعني أن التربية في جوهرها عملية اجتماعية وتتناسب قوة هذه الصفة الاجتماعية مع قوة ارتباط الجماعة التي يكونها الأفراد"[108].

إن اعتبار البيئة الاجتماعية أكبر مظهر من مظاهر التربية يجعلنا نتساءل عن تصور "ديوي" للعلاقة التي توجد بينهما، وكيف نظر إلى الروابط التي تحكم علاقة التربية بالبيئة الاجتماعية؟ وهو تساؤل قد يثير تناقضا بين نزعة "ديوي" الطبيعية كفلسفة قد تتعارض مع النزعة الاجتماعية.

الواقع كما يشير إلى ذلك "جون شيلدز" "John Childs" أنه على الرغم من أن فلسفة "ديوي" التربوية هي فلسفة طبيعية إلا أنها كثيرا ما تؤكد على المجتمع، كما يعتبر الكثير من المفكرين أن تفسير "ديوي" الاجتماعي للتربية يعد من أكثر إسهاماته تميزا في نظريته التربوية[109].

3- الخبرة والتربية في البيئة الاجتماعية:

من البديهي القول بأن التربية ضرورية للمجتمع، فهي التي تعمل على دوامه وتجدده والحفاظ على رموزه، وتتيح لأفراده التفتح والنمو والمشاركة في الأشياء الجماعية. وضرورة التربية بهذا الصدد شبيهة إلى حد كبير بعمليتي التغذية والتناسل بالنسبة للحياة الفسيولوجية[110]، ولو عدنا إلى الكلمة ذاتها -أي التربية- في أصلها الأجنبي اللاتيني لوجدنا هذه المهمة المتعلقة بالتوجيه والإرشاد كافية فيما تدل عليه، وهذا ما يفيده قول "ديوي": "وإذا رجعنا إلى أصل كلمة التربية (Education) اللغوي، وجدنا أن معناها مجرد عملية القيادة والتنشئة"[111]. أما إذا نظرنا إليها من جهة كونها فعل ومن ناحية نتائجها، "فلا بد لنا أن نقول إنها عملية صوغ

---

[108] جون ديوي، الخبرة والتربية، ص.53.

[109] John Childs, **The Educational Philosophy of John Dewey**, in P. A. schilpp, **The Philosophy of John Dewey**, P.435.

[110] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.10.

[111] المصدر نفسه، ص.11.

وتكوين لفعالية الأفراد ثم صب لها في قوالب معينة، أي تحويلها إلى عمل اجتماعي مقبول لدى الجماعة"[112].

لكي تكون التربية مقصودة أي تعمل على تطور ونمو الفرد بحيث يتماشى هذا النمو مع مقتضيات الحاجة الاجتماعية، فإن ما تستهدفه بالدرجة الأولى هو مراعاة ما يكون للبيئة الاجتماعية من أثر في هذا المنحى ونعني به:

- تكوين العادات اللغوية.
- اكتساب الآداب الاجتماعية.
- امتلاك الذوق السليم وتقدير الجمال.

هذه الأمور ذاتها قد تكون جزءا من بعض المقاصد التي تسمح بحدوث الانسجام والتوافق بين أفراد المجتمع. ومما لا شك فيه أن الوصول إلى هذه المقاصد يتم عن طريق النقل والاتصال، وبغيرهما ينتفي الدوام من حياة الجماعة، والى هذا المعنى يشير قول "ديوي": "إن وجود المجتمع لا يدوم بالنقل والاتصال فحسب. ولكن يصح أن نقول إن وجوده متضمن في النقل والاتصال"[113]. فالاتصال هو وسيلة الأفراد في الحصول على التفاهم، والاشتراك في خبرات مشتركة وإحراز الأشياء التي تؤلف في مجموعها من الأفراد جماعة أو مجتمعا، وهي الأهداف والعقائد والمطامح والمصالح المشتركة وتلعب اللغة في كل هذا دورا أساسيا، إذ هي الأداة التي تتيح انتقال عادات الجماعة في العمل والتفكير من الكبار إلى الناشئين، أي أنها "شيء اجتماعي ووسيلة ننقل بها خبرتنا إلى الآخرين ونأخذ منهم خبرتهم مقابل ذلك"[114].

لا ريب في أن "ديوي" ظل يسعى في هذا الاتجاه الاجتماعي الواسع الذي يقحم التربية في جميع مشاكل المجتمع ويضمن للمدرسة هذه الصورة الاجتماعية الحية، فتكون بذلك المدرسة الحديثة "صورة لحياة المجتمع الفعالة بدل أن تكون مكانا منعزلا يجري فيه تعليم الدروس"[115].

---

[112] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.11.

[113] المصدر نفسه، ص.4.

[114] جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ص.68.

[115] المصدر نفسه، ص.37.

إذن ليست المدرسة محلا معزولا عن حياة المجتمع وظروفه الاقتصادية والثقافية وغيرها، إنما هي جزء لا يتجزأ مما يجري في المجتمع. حيث يصور لنا "ديوي" النموذج الاجتماعي للمدرسة في قوله: "إنني اعتقد أن المدرسة معهد [مؤسسة] اجتماعي أولا وقبل كل شيء. و لما كانت التربية عملية اجتماعية فالمدرسة تمثل الحياة الاجتماعية التي تتركز فيها جميع العوامل والجهود وتتعاون على تربية الطفل وتمكينه من الاشتراك فيما ورثه من الجنس البشري، وعلى جعله قادرا على استخدام قواه ومواهبه لخدمة المجتمع"[116].

الحقيقة أن هذا التشديد على العنصر الاجتماعي للمدرسة كان هدف "ديوي" الأكبر في أغلب ما كتب حول التربية، حتى أننا نجده يصرح عن هدفه هذا بقوله: "لقد كنا نوجه اهتمامنا كله صوب تلك التغيرات الأساسية في التربية وكنا نحاول إيقاظ المدارس من غفوتها حتى تدرك حقيقة أن العمل الذي تقوم به ينبغي أن يعدّ الأطفال للحياة التي سوف يحيونها في هذا العالم"[117]. ويؤكد على هذا الهدف في موضع آخر ويقول: "إن المدرسة لا يمكن أن تكون إعدادا للحياة الاجتماعية، إلا إذا قدمت من داخل نفسها ظروفا مماثلة للحياة الاجتماعية"[118].

وحسب "ديوي" فإن من أسباب إخفاق بعض النظريات التربوية في الوقت الحاضر يعود إلى إغفالها هذه الحقيقة، التي تقر بأن المدرسة مجتمع صغير على منوال المجتمع ككل، بحيث اعتبرت -هذه النظريات- المدرسة مكانا تُلقن فيه معلومات معينة ودروس وعادات خاصة سينتفع بها التلميذ في المستقبل. وهذا ما رفضه "ديوي" من جهة فكرته الداعية إلى اعتبار المدرسة شكل من الحياة الاجتماعية، ومن جهة رفضه أن تكون المدرسة إعدادا للمستقبل. ويقول بهذا الخصوص: "التربية هي الحياة، وليست إعدادا لحياة مستقبلة. وأعتقد أن المدرسة يجب أن تكون ممثلة للحياة الاجتماعية، الحياة الواقعية الضرورية التي يحياها الطفل في المنزل وفي البيئة المحيطة به وفي اللعب مع زملائه"[119].

---

[116] جون ديوي، التربية في العصر الحديث، ج.1، ص.20.

[117] جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.320.

[118] جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية، ص.30.

[119] جون ديوي، التربية في العصر الحديث، ج.1، ص.20.

فعلى ضوء هذا التداخل بين المدرسة والمجتمع يكون عمل التربية، هو صب وصقل مواهب التلميذ وقدراته في الحياة الحاضرة، ومده بخبرات جديدة تساعده على الانسجام والتكيف مع بيئته الواسعة، فلا يشعر بانفصال ما يتعلمه وما يعمله في المدرسة عن ظروف الحياة الاعتيادية والخبرات التي يحصلها خارج نطاق المدرسة. "...فليس إذن الهدف من ذهاب الطفل إلى المدرسة هو الذهاب إلى محل منعزل، بل إنه يذهب إلى المدرسة ليلخص أو يركز أوجها نموذجية خارج المدرسة لكي يوسعها ويغنيها ثم يشكلها تدريجيا"[120].

من الخطأ إذن أن نعد المدرسة هي التربية، وإنما التربية عملية مستمرة لا تتوقف عند مجال المدرسة بل تمتد على مدى الحياة. "فالتربية كانت موجودة بكل فعاليتها، زمنا طويلا قبل إنشاء المدارس"[121]. غير أن المدرسة بوصفها مؤسسة اجتماعية تعتبر الموطن البارز الذي يتمحور حوله العمل التربوي، وهذا ما يوضحه "ديوي" بقوله: "وأنا أشير إلى المدارس [...] لأنها الوسائل الرسمية لإنتاج هذه الاتجاهات العقلية، ولإنتاج طرق الإحساس والتفكير، التي هي زبدة الثقافة المميزة، لكنها -أي المدارس- ليست القوى التكوينية القاطعة، وإنما المنظمات الاجتماعية، والاتجاهات الحرفية وطابع الترتيبات الاجتماعية، هي المؤثرات الأخيرة المسيطرة في تشكيل العقول وتكييفها"[122].

يبرز لنا "ديوي" دور المدرسة، في إيجاد السبل الكفيلة بإحداث التوافق بين خبرات الطفل المختلفة وتدريبه على حل المعضلات التي تجابهه، من خلال تدريبه على طرق التفكير الصحيحة وإصدار الأحكام السليمة. وهذا حينما تتعاون المدرسة ويتواصل محلها مع غيرها من الجهات التي يحصل فيها الطفل خبرات الحياة، ويقول "ديوي" عن هذا: "إذا استطعنا أن نوسع من خبرة الطفل بطرق تبدو قريبة الشبه بتلك الطرق التي استطاع الطفل عن طريقها أن يكتسب خبراته الأولى، كان من الواضح أننا قد كسبنا الشيء الكثير، وأصبح لتدريسنا أثر عميق المدى، وأنت

---

(120) جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ص.108.

(121) هـ.ب. فان وسب، الحكماء السبعة، ص.241.

(122) جون ديوي، الفردية قديما وحديثا، ص.119.

تعرف ولا شك أن الطفل – قبل المدرسة- لا يتعلم إلا كل ماله علاقة وصلة مباشرة على حياته"[123].

لتحقيق هذا الغرض، فإن الأمر يتطلب التعرف على مهام المدرسة والمبادئ التي تؤسس عليها الأهداف التربوية، هذه المهام يجملها "ديوي" في ثلاث نقاط هي:

1- تدريب الأطفال على الحياة التعاونية، مما ينمي فيهم الوعي بضرورة الاعتماد المتبادل وتطبيق هذا ميدانيا في أعمال تجسد هذه الروح.

2- توجيه العناية إلى الاتجاهات الفطرية والى فعاليات الطفل وليس إلى المادة الخارجية.

3- تنظيم الميول الفردية والفعاليات وتوجيهها عن طريق استخدامها[124].

يأخذ "ديوي" هذه المهام من مبادئ وضعها "فروبل"، ويشيد بإدراكه السليم لها[125]، ويعتقد بأن المدرسة بإمكانها أن تكون عاملا موضحا لقيمة ودور هذه المبادئ بيد أن الوقوف على قيمة هذه المهام ينبغي أن يصحبه تحديد الأهداف وتعيين معايير لها تكون بمثابة الصفات التي يجب توافرها في الأهداف الصالحة للتربية وباستطاعتنا أن نجعلها في ثلاثة عناصر هي:

1- ينبغي أن يقوم هدف التربية على فعاليات الفرد وحاجاته بما فيها غرائزه وعاداته.

2- ينبغي أن يكون الهدف مرنا قابلا للتحول مع فعاليات التلاميذ.

3- ينبغي الحذر من الأهداف العامة أو النهائية[126].

---

(123) جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.122.

(124) جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ص. ص.117-118.

(125) يعبّر ديوي عن إشادته بـ"فروبل" قائلا: "ولعل تقدير"فروبل" لأهمية الاستعدادات الأصلية للأطفال واهتمامه بها وعطفه عليها وتأثيره في حمل الناس على دراستها كانت بمفردها أعظم قوة في تاريخ نظريات التربية الحديثة أدت إلى انتشار فكرة النمو والاعتراف بها".
- جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.60.

(126) المصدر نفسه، ص. ص.112-113.

من المناسب لكي توضع هذه المبادئ موضع التنفيــذ أن نراعــي الطريقــة الصالحة في تحقيق الأهداف، وجعل المدرسة كلا عضويا متماسكا بــدلا مــن أن تكون خليطا من أشياء متنافرة. هذه الطريقة يحددها "ديوي" قــائلا: " إن المــادة والطريقة اللتين ينبغي أن تستخدما، يجب أن تكونا في –حد ذاتهما– مــادة حيــة وطريقة بالغة الأهمية بحيث تستطيعان أن تمثلا للطفل تلك الطبيعة المعقدة المتشـابكة تمثيلا صادقا، أي تمثلان طبيعة العالم الذي يعيش فيه تماما"[127].

من هنا كان منهج التربية التقدمية أن يتقدم الطفل على المادة الدراسية وليس العكس. والمقصود بهذا أن نعتني بوضع الطفل الفطري فلا نتعامل معه علــى أنــه صورة ميتة جامدة حددناها له بل أن نهيئ له دورا وإشباعا[128].

الواقع أن ما عُرف به "ديوي" من تمجيد للمنــهج العلمــي ودعوتــه إلى اصطناعه في بحث المسائل الإجتماعية كان من الدوافع التي حفزته علــى إنشــاء "المدرسة المخبر" "Laboratory School"، بل إننا نجده يدعو إلى أن تكون لكــل جامعة مدرسة إبتدائية تقوم فيها التجارب المساعدة على فهم طبيعة الطفل لضمـان تربية سليمة صحيحة. وأكثر العلوم –بحسبه– التي تعين على ذلك هو علم النفــس التطبيقي الذي هو عنده: "العلم الذي يفسح مجالا لدراسة العقل كما يظهر وينمـو في الطفل، كما أنه يبحث عن مواد ووسائط يتوقع منها أكثر من غيرها أن تمــلأ وتوسع ظروف النمو الطبيعي"[129].

وليس علم النفس هو العلم الوحيد –في تصور ديوي– الذي يلعــب دورا في هذه العملية فهناك الجانب الثاني المتمثل في علم الإجتماع، وما يمكن أن تفيد منــه التربية وغيره من العلوم. غير أن علم النفس يأتي على رأس هذه العلوم ومن هنـــا صرّح "ديوي" قائلا: "إن ما يشغل بالي هو علاقة علم النفس بالتربية"[130]. فــهذه العلاقة الوطيدة بين علم النفس والتربية التي شغلت فكر "ديوي" تكمن أهميتــها في ناحيتين هما:

---

[127] جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.120.

[128] المصدر نفسه، ص.73.

[129] جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ص.99.

[130] جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية، ص.113.

- إن السلوك الإنساني هو موضوع علم النفس الأول.
- ولأن وظيفة التربية في المقام الأول اجتماعية.

فلسفة الخبرة هنا لم ترتبط بالمنهج العلمي إلا لأنها رأت فيه أداة تبريرية للخبرة ذاتها، "وطريقة يستخدمها الإنسان في خروجه من دائرة الفكر المحض إلى دنيا العمل"[131]. واعتمادها على المنهج العلمي كنمط لحل المعضلات وفق ما يتبعه الباحث من خطوات كفيلة باختبار الأفكار وقياسها بما ينتج عنها. لذا كانت "الطريقة التي ندرك بها كيف نحصل المعرفة عندما نكون في حاجة إليها، هي الهدف النهائي من تحصيل المعرفة في المدرسة، وليست المعرفة ذاتها أو المعلومات هي هذا الهدف"[132].

تبعا لأهمية الطريقة فيما نحصله من معلومات ومعارف، يوجه "ديوي" نقده للمدرسة التقليدية، التي اهتمت بما يعرف بمنهج الراءات الثلاث[133]، أي القراءة والكتابة والحساب، وعدّته غاية في ذاته، في حين أنه وسيلة للتفكير والنمو."...فكسب المهارة وتحصيل المعرفة، والثقافة، ليست غايات في ذاتها وإنما هي علامات وأدلة على النمو ووسائل للاستمرار فيه والحصول على المزيد منه"[134].

إن أداتية "ديوي" نظرية مسلكية في التفكير والمعرفة، وهي تعني أن المعرفة شيء نعمله[135]، وقد جاء تصورها للتفكير من حيث هو وسيلة للسلوك والنشاط، ومن ثمة فلا انفصال بين جانبيه النظري والتطبيقي. لقد دلت النظريات في علم النفس على أن التعلم يستند إلى مبدأين هامين هما:

1- وجوب ممارسة ما نتعلمه.
2- ارتباط التعلم بالنجاح في الأداء[136].

---

[131] زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص.170.
[132] جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.69.
[133] جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ص.112.
[134] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ص.301.
[135] هـ.ب. فان وسب، الحكماء السبعة، ص.244.
[136] سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، ص.105.

كما بيّنت كذلك طريقة العلم التجريبي أن لا وجود لمعرفة حقة أو فهم مثمر إلا أن يكون نتاجا للعمل[137]. وبناء على هذه الدعائم التي استندت إليها أداتية "ديوي" لِتُولي اهتمامها صوب التفكير الذي ينبغي أن تسعى إليه التربية التقدمية، فقد حددت مميزات للتفكير يمكن أن نلخصها فيما يأتي:

1- التفكير ضرب من السلوك، وحلقات متصلة من البحث.
2- التفكير من حيث هو عملية عقلية يستخدم أدوات هي: المعاني.
3- التفكير لا يثار لإرضاء رغبة، لكنه وسيلة لحل المعضلات.
4- التفكير وإن يكون تأمليا ومجردا، فإن منشؤه الخبرة[138].

هذه المميزات التي يضعها "ديوي"، يتبعها بخطوات ومراحل للتفكير يذكرها في كتابه "**الديمقراطية والتربية**"، وهي شبيهة إلى حد كبير بالخطوات التي عرضها في كتاب "**كيف نفكر**"[139]. ويلخص لنا هذه المراحل والخطوات في قوله الموجز: "...فالتفكير إذا ينطوي على هذه الخطوات كلها، الإحساس بالمشكلة، وملاحظة الأحوال والتكوين أو البسط المفعول لنتيجة نقترحها، ثم الامتحان أو التجربة بالفعل"[140].

إن هذه الخطوات في نظر "ديوي" تجعلنا نميز بين نوعين من الخبرة: الخبرة التفكيرية والخبرة المبنية على المحاولة والخطأ. انطلاقا من هذا فإن عمل المربي ينصب على تدريب التلاميذ وتمرسهم على الطراز الأول من التفكير أو الخبرة التفكيرية.

لا ريب أن تجسيد هذا التفكير كما حددته فلسفة "ديوي" التربوية، يندرج في نظرتها العامة إلى التعليم، وهي نظرة تصله بالعمل والنشاط، ولا تجعله شيئا مجردا لذاته بل إننا نلاحظ في فلسفة الخبرة عموما جانبا من التأكيد على اتصال العلم بالاستعمال والأشغال الاجتماعية النافعة واستخدام الأدوات في تكييف الأشياء المادية بواسطة إحداث تغييرات نافعة فيها، وهذا ما يفيده قول "ديوي": "ومن

---

[137] سعيد اسماعيل، المرجع نفسه، ص.106.
[138] المرجع نفسه، ص. ص.115-116.
[139] سبق أن تطرقنا لهذه المراحل في الفصل الثالث ولا أرى ضرورة لتكرارها هنا، فقط إنما تأتي الضرورة من جهة أن المنطق عند "ديوي"هو منطق للفعل والسلوك.
[140] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص. ص.157-158.

المناسب أن نلحظ هنا أن العلوم نشأت بالتدريج في تاريخ البشر من الأشغال الاجتماعية النافعة، فعلم الفيزياء نما شيئا فشيئا من استعمال العدد والآلات [...] ومعنى الهندسة الحرفي قياس الأرض"[141].

كما أنه من الجدير بالملاحظة والذكر، أن نظرية "ديوي" في التربية" اهتمت – عكس بعض النظريات التربوية الأخرى– بالأشغال الفعالة في العملية التربوية والتي يقصد بها اللعب، العمل والمهن.

فبخصوص اللعب ودوره كجزء هام من تربية الأطفال، نجد "ديوي" يقول: "اللعب ميل تلقائي لا غنى عنه، بدرجة أن عددا قليلا من الذين كتبوا في شئون التربية والتعليم قد حولوا ما وصل إليه اللعب من مكانة من الناحية العملية إلى نظريات أو حاولوا أن يكتشفوا هل مناشط اللعب الطبيعية التي يمارسها الأطفال يمكن أن توحي لنا باتجاهات معينة يمكن تطبيقها داخل جدران المدرسة أم لا؟"[142]. وحسب "ديوي" فإن اثنين من رجال التربية أدركا مدلول اللعب في اكتشاف ميول الطفل واتجاهاته، وهما "أفلاطون" قديما و"فروبل" حديثا.

وحول العمل وإن كانت "الكلمة الإغريقية التي اشتقت منها كلمة "مدرسة" في اللغة الإنجليزية، [(School)]، معناها خلو من العمل، أو فراغ"[143]. إلا أن التغير الحاصل في المجتمع، بفعل الانقلاب الصناعي الناجم عن التقدم العلمي وتطبيقاته وأثره في ميادين التجارة والثقافة وغيرها، حتم أن يتغير مفهومنا للنظام المدرسي كله، ولهذا رأى "ديوي" "أن التربية التي تربط التعلم بالعمل، سوف تحل محل تلك التربية السلبية التي تفصل عملية التعلم عن غيرها من الأشياء"[144].

إن هذه التربية التي يتصورها "ديوي" حينما تأخذ موقعا متقدما على التربية التقليدية ستعزز من ربطها التعلم بالعمل، عن طريق إدخال أنواع متعددة من المهن في المدارس. والهدف من ذلك يوضحه لنا "ديوي" في قوله: "... فالمهنة تجهز

---

[141] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.210.

[142] جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.151.

[143] المصدر نفسه، ص.266.

[144] المصدر نفسه، ص.206.

الطفل بدافع حقيقي وتعطيه خبرة مباشرة وتهيئ له الاتصال بالأمور الواقعيـة"[145].
وفوق ذلك فهي وسيلة -أي المهنة- ضرورية لمشاركة الفرد في الحياة الاجتماعيـة، ومن خلالها يظهر التلازم بين حاجات المجتمع ومتطلباته، وبين دور التربية في العمل على سد هذه الحاجات وإعداد الأفراد لذلك. ويتوقف إعـداد الأفـراد للحيـاة الاجتماعية على عنصر آخر له بالغ الأهمية في التعرف على تلك الأواصر المتينة بـين البيئة الاجتماعية والتربية ونعني بهذا العنصر: الديمقراطية.

مجمل القول، يمكن أن نلخص موقف "ديوي" من علاقة التربيـة بالبيئـة الاجتماعية في العناصر الخمسة التي حددها "جون شيلدز"، وهي[146]:

1- التربية عملية اجتماعية، لأن القيم صفات لنوع من السلوك يظهر فقـط في مجتمع معين، حيث تجعل اللغة من التواصل أمرا ممكنا.

2- "ديوي" مقتنع بأن التربية عملية اجتماعية، ذلك أنه بواسطة المشـاركة في أعمال وقيم المجتمع يتعلم الطفل السلوكات التي هي مميزات الشخصية الإنسانية.

3- ينبغي النظر إلى التربية على أنها عملية اجتماعيـة، لأن قيـام أو بنـاء الأهداف التربوية يتطلب دراسة الطفل في ارتباطه بشروط ومؤسسات المجتمع.

4- يعتقد "ديوي" أن التربية ينبغي النظر إليها من خلال موقف المجتمع، لأن كل مجتمع يُؤَمّن استمراريته من خلال تربيته للطفل.

5- التربية مسألة تخص تطور الحياة في المجتمع، فمن خلال المجتمـع يحقـق الناشئ حياته المهنية بعد تركه المدرسة.

إن اكتمال الفهم الصحيح للجانب الاجتماعي للتربية يستدعي منا الحديـث عن جانب آخر مهم يتمثل في علاقة الديمقراطية للتربية، وهذا ما سـنعمل علـى مناقشته مع "ديوي" في العنصر الآتي.

---

[145] جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ص.44.

[146] John Childs, The Educational Philosophy of John Dewey, In P. A. Schilpp The Philosophy of John Dewey, P.P.435-439.

7- الديمقراطية والتربية

تفهم عادة الديمقراطية في مضمونها السياسي فقط، الذي يفيد نوعا من الحكم تخضع فيه الأقلية للأغلبية، أو بتعريفها الذي يورده "ديوي" على أنها "حكومة الشعب للشعب وبالشعب"[147]، غير أن هذا المعنى وإن كان صحيحا إلا أنه لا يقتصر فحسب على الجانب السياسي، ذلك أن للديمقراطية مضامين اجتماعية وأخلاقية، ينبغي أن تؤخذ في الحسبان عند مناقشة العلاقة بين الديمقراطية والتربية، وهذا ما أشار إليه "ديوي" قائلا: "...ليست الديمقراطية مجرد شكل للحكومة، وإنما هي في أساسها أسلوب من الحياة المجتمعة والخبرة المشتركة المتبادلة"[148].

إدراكا منه لما بين الديمقراطية والتربية من صلة، فقد خصص "ديوي" لمناقشة هذه الصلة في جميع تشعباتها ونواحيها المختلفة كتابا أسماه "**الديمقراطية والتربية**"، كما أنه عالجها في كتبه الأخرى، التي عرض فيها أفكاره التربوية مثل: "**مدارس المتقبل**" "**المدرسة والمجتمع**"، "**عقيدتي التربوية**"، "**الثقافة والحرية**" وغيرها من المؤلفات. لكن ما وجه العلاقة بين الديمقراطية والتربية في كل ما عالجه "ديوي" ؟ وما هي حاجة كل منهما للأخرى؟

بادئ ذي بدء يجب أن نسجل أن "ديوي" لا يعتقد بأن الديمقراطية هي نظام الحكم الأمثل، غير أنها بالمقارنة مع غيرها من أنواع الحكم الأخرى، فهي أحسن ما تيسر لدى الإنسان من شكل سياسي. وإذا كانت التربية ضرورية للحياة، فإن الديمقراطية ضرورية كذلك للحياة الحديثة، أو بتعبير "ديوي": "الحياة الحديثة تتطلب الديمقراطية"[149]، مما يمكن القول أن لفظتي الديمقراطية والتربية عنده مترادفتين من الوجهة العملية أي في كونهما دلالة على الحياة[150]. ومن هنا صدر إيمانه بالديمقراطية الذي لا يقل عن إيمانه بالتربية، وقد تأسس "على اقتناعه بأن

---

(147) جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.334.

(148) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص.90.

(149) جون ديوي، التربية في العصر الحديث، ج.1، ص.74.

(150) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص.410.

العلانية، أعني التعرف في صراحة على مصادر ونتـائج العلاقـات والصراعـات الاجتماعية هي أشد العوامل فعالية في الضبط الاجتماعي"[151].

لقد تابع "ديوي" تطور المجتمع الأمريكي، هذا المجتمع الناشئ في بلاد مترامية الأطراف، ومتعدد في أجناسه وأديانه وثقافاته وفي ملامح التغير الحاصلة في مجالات الصناعة والتجارة والزراعة وأرى أن التربية لم تبق بمنأى عن هذه التغيرات "فبـين سنتي 1837 و1850 نمت جميع مميزات الديمقراطية الخاصة بنظام المدارس الأمريكيـة الأولية العامة"[152]. وذلك بتأسيس مدارس المعلمين الحكومية ومدارس المعلمـين المحلية وجميعات المدرسين ومجلاتهم وغيرها من الهيئات التربوية والتعليمية التي بدأت حملتها ضد العوامل الاجتماعية والدينية التي منعت تغلب الرأي العام على أصحاب المصانع من ذوي الثروات أو الطوائف الدينية كما بدأت التحسينات على مبـاني المدارس وإدخال تعديل على المقرر من الكتب وتزويد المدارس بأدوات كالأجـهزة العلمية والخرائط وغيرها[153].

على العموم وكما يقول "ديوي": "إن المجهود الذي بذل في الستين عامـا الأخيرة من القرن التاسع عشر قد نجح في بناء العقل الديمقراطي، ونجح في تمـهيد الطريق وإعداد الوسائل اللازمة لما يحتاج إليه الذكاء والتفكير الحر"[154]. إن تحريـر العقل وجعله فعالا منتجا مستقلا يؤدي وظيفته الاجتماعية وليس كونـه عقـلا خادما للعرف والتقاليد، هو ما تسمح الديمقراطية بإمكانية إنجازه وتجسـيده. إذا ربطنا الديمقراطية بحرية العمل فإن هذا مرتبط بدوره بحرية التفكير، ومـا تعلمنـا التفكير إلا نوع من التأثير وتحويل ظروف الحياة والابتعاد عن الفوضى والمصادفـة. بهذا الشرط الموضوع بين حرية العمل وحرية التفكير نستطيع القـول أن المجتمـع الذي ينتجه "التفكير المخبري" لا يمكن أن يكون إلا مجتمعا ديمقراطيا وهو ما يجـد التعبير عنه في النهاية في فلسفة الخبرة[155].

---

[151] هربرت شنيدر، المرجع نفسه، ص.442.

[152] جون ديوي، التربية في العصر الحديث، ج.1، ص.75.

[153] المصدر نفسه، ص.75.

[154] المصدر نفسه، ص. ص.74، 75.

[155] Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine,** P.177.

لتبيّن ما ينبغي للمدرسة أن تقوم به في سبيل بنـــاء المجتمـــع الديمقراطـــي، وكذلك بما يجب للديمقراطية أن تؤديه من توفير المناخ الملائم لتيسير عمل المدرسـة، يلزم أن يأخذ بعين الاعتبار طرفين أساسيين في العمل الـــتربوي وهمـــا: المـــدرّس والتلميذ.

من جهة المدرس، يرفض "ديوي" الضغوط التي توضع مـــن خـــارج ذوي الخبرة في ميدان التربية فتعرض على المدرسة مقررات ومناهج ومـــواد لا يســـاهم القائمون على أمور التربية في وضعها وتنظيمها. ولكن إذا كان الإشـــراف علـــى الحياة المدرسية ينبع من داخل المـــدرسة ذاتهـــا، فمـــن الأكيد أن المربين بمعرفتهم لما تتطلبه اهتمامات الطفل وخبراته سيعرفون كيف وخبراته سيعرفون كيف يوفقون بين هذه الخبرات ومقتضيات المجتمع الديمقراطي، وإلى هذا أشار "ديوي" قائلا: "إن المُربي الذي يعتقد أن مشكلات الديمقراطية مشكلات حقيقيـــة فعـــلا يـــرى أن الضرورة الحيوية تظهر بوضوح أمام عينيه في شيء واحد، هو تلك العلاقـــة بـــين الطفل وبيئته بحيث تكون علاقة متكاملة ذكية واعية على قدر الإمكان لخير الطفل وصالح الجماعة والمجتمع في وقت معا"[156].

أما بخصوص التلميذ أو الطفل فلا ينبغي أن تهمل ميوله وحاجاته، وتفـــرض عليه مادة خارجية قد تتنافر مع خبراته الفجة، لذلك كان عمل المربي أن يتتبع سير خبرات الطفل وتوجيهها توجيها رشيدا يحقق له نمو الخبرات ونضجها. وهذا الذي عبر عنه "ديوي" بقوله:"إن مشكلتنا التربوية هي أن نوجه قوة الملاحظة لدى الطفل وننمي له ولعا وديا نحو الصفات الخلقية في عالمه الذي يعيش فيه، ونقدم له مـــواد موضحة لغرض الدراسات المقبلة ذات التخصص الأعمق. وفوق كل هذا نـــزوده بوسط يحتوي على حقائق منوعة وآراء بتوســـط العواطـــف التلقائيـــة الســـائدة لديه"[157].

إن الصفات التي يتحدث عنها "ديوي" في نصه المذكور، ليست هي الطاعـة والامتثال وأداء الواجبات المفروضة على التلاميذ، فهي لا تتـــلاءم مـــع المجتمـــع

---

[156] جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.321.

[157] جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ص.140.

الديمقراطي ذلك أنها من نمط التربية التقليدية، إنما الصفات التي يحرص على تأكيدها هي تلك التي تنمي مقدرة الطفل على التفكير الحر والعمل بالذكاء في حل المشكلات التي تجابهه وفق النموذج الذي تقدمه الطريقة التجريبية، ولو أن المدارس شرعت في التعليم على أساس من هذه الطريقة لسهلت مهمة بناء مجتمع مفتوح، تقدمي، أي ديمقراطي[158].

لا يخشى "ديوي" فشل التربية في مهمتها الاجتماعية إن هي قامت على دعائم الخبرة والديمقراطية والطريقة التجريبية، اللهم إلا إذا فهمت هذه الدعائم فهما خاطئا، وإذا كان من اللازم توضيح بعض الجوانب لتفادي هذا الفهم الخاطئ وتجنب الفشل، فلا مناص من التذكير ببعض المسائل الهامة وهي: الحرية، الاهتمام والأخلاق.

1- الحرية:

مما يشاع عادة في الحديث عن النظرية التربوية، أن الطرق التربوية الكلاسيكية لم تكن تسمح للطفل بالحرية، وإنما كانت تعتمد على الضغط والإكراه والجبر، وتقدم له مواد ومعلومات لا يراعى فيها إن كانت تناسب ميوله وخبراته، بل إنه يطوع وفق ما يقدم له ويضطر التلميذ من ثم لاستعراض المعلومات المعطاة وكفى.

أما التربية الحديثة فقد سمحت للتلميذ بنوع من الحرية من خلال تعديلها لأساليب التعليم وذلك عن طريق اللعب وإدخال التعليم بواسطة المهن، ومن دون شك أن هذا التغير نتج بفعل تطور العلوم، خاصة علمي البيولوجيا وعلم النفس، وكذا ما حدث من تغيرات في المجتمع، خاصة الإقرار بالديمقراطية. وحسب "ديوي" فإن الديمقراطية تتضمن"اعتقادا أن المؤسسات السياسية والقانون يجب أن تحسب للطبيعة البشرية حسابا كبيرا، ينبغي أن تفسح لها مجالا تعمل فيه بحرية، أكثر مما تفسحه أي مؤسسة أخرى غير ديمقراطية"[159].

---

[158] دفيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ص.166.

[159] جون ديوي، الحرية والثقافة، ص.177.

لكن ما المقصود بالحرية هنا؟ ألا يخشى أن يكون مفهومها حسبما تدعو إليه الديمقراطية في حد ذاته عاملا من عوامل نكوصها وتقهقرها بما يثيره في الأذهان من إطلاقية وخروج عن التنظيم و رفض لكل سلطة ؟ لقد تنبه "ديوي" إلى مثل هذا الاعتراض ورأى أنه قد يساء فهم طبيعة الحرية وعبر عن وجهة نظره بهذا الخصوص قائلا: " يجب أن نؤكد هنا الحقيقة الثابتة وهي أن المقصود بهذه الحرية، أولا وقبل كل شيء الحرية العقلية والفكرية"[160]. لذا فإن السماح للأطفال بالحرية معناه إدراكهم لها والفائدة منها وضمان كذلك لعدم فشل الديمقراطية. والى هذا المعنى أشار "ديوي": "...والأطفال في المدارس ينبغي أن يسمح لهم بالحرية، حتى يعلموا معناها، ومدى الفائدة التي يحصلون عليها حين يصبحون الهيئة الحاكمة المسيطرة، كما ينبغي أيضا أن يسمح لهم بتنمية الصفات الإيجابية -صفات الخلق والابتداع- والاستقلال، وسعة الحيلة والدهاء، قبل أن تتلاشى عيوب الديمقراطية وأسباب فشلها، وتختفي من الوجود"[161].

إذن فإذا كانت غاية الديمقراطية تحقيق تكافؤ الفرص لأفراد مجتمعها المفتوح والتقدمي، فإنها تستدعي نوعا من التربية والتعليم وكلاهما أي الديمقراطية والتربية "يرتكز على الاتصال الحر والمشاركة الطليقة في المعاني داخل دائرة من الخبرات التي تتزايد اتساعا باطراد"[162]. وبالنظر إلى تزايد الخبرات واتساعها فإن المعيار الذي ينظمها وينميها هو من دون شك مبدأ استمرار الخبرة. وكلما كان هذا المبدأ محترما داخل المدرسة فإن المجتمع الذي يمد الفرد بالخبرات ويتبادلها معه بالاتصال والاشتراك الفعال لا يكون إلا مجتمعا ديمقراطيا، ثم إن مبدأ الاستمرار لا يسوّغ الفوضى أو الديكتاتورية، فلا مجال لمعارضة الفرد للمجتمع ولا سحق المجتمع للفرد، بل هناك تصالح بينهما في الديمقراطية[163].

إن حرص "ديوي" على إثبات ضرورية الديمقراطية للتربية يعود أساسا إلى ما توفره الأولى للثانية من جو الحرية الذي يساعد المتعلم ويمنحه فرصة استظهار

---

[160] جون ديوي، التربية في العصر الحديث، ج.1، ص.80.

[161] جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.334.

[162] دفيد و. مارسيل، فلسفة التقدم، ص.166.

[163] Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine**, P.183.

قدراتـــه وبذلك "يستطيع المعلم أن يكتشف ما يحتاج إليه كل طفل من أن يجعـــل منه إنسانا كاملا"[164]. للوصول إلى هذا الغرض المتمثل في جعل التلميذ شـــخصية قوية نامية في جميع مناحيها، لا يكون الكبت والقمع هو الوسيلة لذلك، لأن كبت الطبيعة الإنسانية وقدراتها بحجة استبعاد عناصرها السيئة قد يحول دون التعبير عـــن عناصر الخير والصلاح فيها. وقد أوضح "ديوي" رأيه بخصوص الحرية وما يمكن أن تثيره في أذهان الكثيرين من التباس وغموض وخاصة خصومه الذين استغلوا هـــذه المسألة لضرب أسس التربية التقدمية عنده، فقال:"فالحرية لا تعني أبدا إزاحة كـــل القيود التي تفرضها الطبيعة ويفرضها الإنسان على كل فرد في المجتمع[...]ولكـــن الحرية للطفل هي الفرصة التي يختبر بها كل الدوافع والمثيرات والميول ويُجربها علـــى عالم الأشياء والناس الذين يجد نفسه بينهم يختبرها ويجربها لدرجة كافية تمكنه مـــن أن يكتشف طبيعتها، وبحيث يستطيع أن يتخلص من تلك الدوافع الضـــارة، وأن ينمي ويطور تلك الدوافع الأخرى التي تفيده وتفيد الآخرين في وقت معا"[165].

إذا كان عامل الحرية يمثل حجر الزاوية في فلسفة "ديوي" التربوية وتصورها له كأساس من أسس الديمقراطية فإنه من ناحية أخرى مرتبط إلى حد ما بعـــامل آخر مهم أيضا هو: الاهتمام، فما المقصود به؟

2- الاهتمام:

يعرفه "ديوي" على أنه "عملية خلاقة، موضوعية، شـــخصية، فالاهتمـــام الطبيعي الخلاق يتخذ دائما وجهة معينة، حيث ترى النفسَ ترغب باســـتمرار في الوصول إلى غاية معينة، ومن ثم نجدها تربط اهتمامها بهذا الشيء أو ذاك[...]ومع ذلك فإنها تجد رضا عاطفيا في قيامها بالمتابعة"[166]. يمكن القول أن الاهتمام مـــن خلال هذا التعريف هو انشغال بهمة، أو اشتباك، أو استغراق في نشاط ما، ولهـــذا فهو خلاق ونشيط وهو موضوعي لأنه مرتبط بشيء ما، وهو شخصي لأنه شعور بقيمة ينبع من الباطن.

---

[164] جون ديوي، مدارس المستقبل، ص.184.

[165] المصدر نفسه، ص. ص.184، 185.

[166] جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية، ص.62.

إن الاهتمام في حقيقة الأمر مرتبط بمجال القيم أكثر من ارتباطه بالمجال التربوي. ومن أبرز الفلاسفة الذين عالجوا مسألة الاهتمام نجد "كانط" و"هربارت" و"بيري"، هذا الأخير الذي بنى نظريته في القيمة على أساس من الاهتمام. أما "ديوي" فحسب "مورتن وايت" فإنه يقدم لنا نظرية براغماتية في القيمة تقوم على فكرة الاهتمام استكمل فيها مجهود "جيمس" ونقل آراءه من الدين إلى الأخلاق، وموقفه القيمي في كل هذا يتأرجح بين تصور "مور" للصالح وبين موقف "بيري" من أن وجود القيمة يعني وجود لموضوع الاهتمام[167].

يرى البعض أن فكرة الاهتمام ليست أصيلة في فكر "ديوي"، بحيث هناك من يذهب إلى القول بأنه أخذها عن "بيري" دون أن يشير إلى ذلك، ومن الناحية التاريخية نجد "ديوي""... نشر نظريته في التقييم عام 1939، أي بعد نشر"بيري" لنظريته في القيمة بثلاثة عشر عاما"[168]. ووقع جدال بين الفيلسوفين -"بيري" و"ديوي"- حول وجهتي نظرهما في القيمة على أساس من الاهتمام، فـ"بيري" من جهته يرى أن "ديوي" يبتعد عن الفكرة التي تدافع عن القيمة بتأصيلها في الاهتمام وذلك لأنه يرجع إلى نوع القيمة الفريدة في الخبرة التي لا تقبل التحديد[169].

أما "ديوي" من جهته فينتقد نظرية "بيري، لأنها تنظر إلى الاهتمام بعيدا من سياقاته الوجودية وهي علاوة على ذلك تضع كل الاهتمامات في مستوى واحد[170]، وهذا ما يفيد أن للقيمة عند "ديوي" معنيين:

"فالمعنى الأول يقوم على تقدير الشيء واعتباره مستحقا للاهتمام من حيث هو أي من أجل ذاته، وهذا ما نسميه بالخبرة التامة الكاملة فتقويم شيء على هذا المعنى هو تقديره. أما المعنى الثاني فيقوم على عمل فكري متميز أي عمل الموازنة وحكم، أي أنه يقوم على وضع قيمة له"[171].

---

(167) مورتن وايت، **عصر التحليل (فلاسفة القرن العشرين)**، ص.192.

(168) أحمد عبد الحليم عطية، **القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيري**، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة 1989، ص.239.

(169) المرجع نفسه، ص.240.

(170) المرجع نفسه، ص.240.

(171) جون ديوي، **الديمقراطية والتربية**، ص.259.

فللقيمة إذن جانبين: أحدهما موضوعي والآخر ذاتي. **الأول** يعني وجود الشيء على أنه ذو قيمة، ولفظة الاهتمام في اشتقاقها اللاتيني "Inter esse" أي "الوجود بيّن" تدل على هذا المعنى. أما الجانب **الثاني** فيعني الشعور بقيمة الشيء واستحقاقه وهو ما يتمثل في الناحية العاطفية[172].

إن قصدنا من التعرض لفكرة الاهتمام في القيمة لا يعدو وضع الفكرة في سياقها الفلسفي والتاريخي بالقدر الذي نجدها تمس العمل التربوي، غير أن التعمق في هذا الجدل بين "بيري" و"ديوي" قد يبعدنا عن صلب فكرتنا التربوية، ولذا نريد أن نعرف كيفية استخدام "ديوي" للاهتمام في التربية.

إن هدف "ديوي" من الاعتماد على الاهتمام كعنصر هام من عناصر التربية لديه ينبع أساسا من اقتناعه بما يمكن أن تستفيده التربية من علم النفس وذلك بإمدادنا بفهم صحيح لطبيعة الطفل وقدراته. وقد مر معنا أن "ديوي" ينظر إلى العملية التربوية نظرة مزدوجة سيكولوجية وسوسيولوجية. بناء عليه فإنه يسعى إلى بناء العمل التربوي بناء متوازنا في ناحيتيه الاجتماعية والنفسية، ذلك أن التربية التي هي إعادة بناء مستمر للخبرة لا يجب أن تطمس شخصية الطفل وتغفل أثر البيئة الاجتماعية ودورها في نمو خبرته، لذا فإن مغزى الاهتمام عنده يكمن "فيما يقود إليه، في الخبرات الجديدة التي يجعلها في حيز الإمكان، وفي القوى الجديدة التي يميل إلى تكوينها، ومن ثم يجب علينا أن نؤول دوافع الطفل وعاداته"[173].

لقد رفض "ديوي" أن يفهم الاهتمام في التربية على أنه استبدال ما لدى الطفل من مقدرة وخبرة غير ناضجتين بنظرة واعية لدى البالغ، كما أن الاهتمام ليس نقيضا للمجهود، إنما التأكيد على الاهتمام يكمن في علاقته بالرغبة واللذة، من جهة وبالأفكار والمجهود من جهة ثانية. إن المُدرّس الذي يفسر رغبة الطفل على أنها نهائية ومسار ختامي يصبح هو العدو الأول لفكرة الاهتمام. أما المدرس الناجح -بحسب "ديوي"- فهو الذي يعرف كيف يتخذ من الاهتمام ضمانا للنمو

---

(172) جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية، ص.80.

(173) المصدر نفسه، ص.105.

في المعرفة والفاعلية[174]، ذلك أن "الاهتمام في حقيقته شيء متحرك، يتصل بالنمو، وبتجربة أغنى وقوة أشد"[175].

مما لا شك فيه أن التربية التي تستند إلى الديمقراطية، يصبح عنصر الاهتمام فيها أكثر من ضرورة لأداء رسالتها الاجتماعية، وتظهر ضرورته القصوى في جانبها الأخلاقي.

3- الأخلاق:

من الضروري في هذا الإطار، الرجوع إلى فكرة "ديوي" في عدم فصل المدرسة عن الحياة الاجتماعية، ذلك أن التصور الخاص الذي يضعه بعضوية الفرد في المجتمع يجعلنا نقف على نوع المجتمع الذي نريده وعلى المبادئ الأخلاقية التي يقوم عليها ويسعى إلى غرسها في نفوس أفراده. وقد عبّر "ديوي" عن هذا المعنى في قوله: "فالمدرسة لا هدف لها ولا غرض بعيدا عن فكرة مشاركتها في الحياة الاجتماعية. وبقدر ما نحصل[176] أنفسنا في التفكير على أن المدرسة نظام انعزالي فلم تكن لدينا أية مبادئ أخلاقية موجهة، ذلك لأننا والحالة هذه نفتقر إلى الهدف والمثل الأعلى"[177].

إذن الأخلاق مسألة على قدر كبير من الأهمية في تصورنا للتربية والديمقراطية على حد سواء. وقد أخذت من فلسفة "ديوي" قدرا لا يستهان به، فقد نمى مذهبه الأخلاقي تنمية واسعة بفضل نزعته الاجتماعية وعنايته الكبيرة بالجمهور ومشكلاته[178].

لقد كانت نظرته للفلسفة ككل من حيث أنها نشاط عقلي يهدف إلى مساعدة الناس على حل معضلاتهم دليلا كافيا لكي يعلم أن الأخلاق ليست مادة

---

[174] جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية، ص.ص.105-107.

[175] المصدر نفسه، ص. 107.

[176] تركت كلمة نحصل كما هي في النص المقتبس والأصح حتى يستقيم المعنى أنها نحصر.

[177] المصدر نفسه، ص.128.

[178] "الجمهور ومشكلاته" هو عنوان لكتاب "ديوي" "The public and its problems" وقد نشر سنة 1927م.

منعزلة، "ولكن كفحص واقعي للمعايير التي لا تكف الظروف الراهنة عن خلقها لتحقيق التكيف بين السلوك المعتاد وبين الملابسات الجديدة"[179].

إن نظرة "ديوي" الأخلاقية هذه هي التي دفعته إلى القول: "لقد بلغ بنا التقدم الآن درجة تخول لنا القول بأن الديمقراطية طريقة من طرق الحياة. وبقي علينا أن ندرك أنها طريقة من طرق الحياة الشخصية كذلك، تزودنا بمعيار أخلاقي سليم للسلوك الشخصي"[180]. ولا يرق الشك إلى ما في نظرة كهذه من عمق ونضج، لفيلسوف تصفح نماذج من الحكم غير الديمقراطي ليميط اللثام عن استنادها الخادع إلى الطبيعة الإنسانية في تبرير نظمها وإضفاء طابع الشرعية عليها.

حسب "ديوي" فإن الديمقراطية أحق من غيرها من النظم الدكتاتورية والاستبدادية في أن تزعم فعلا بأنها تزود الإنسان بمعيار أخلاقي، حيث يقول بهذا الخصوص: "إن للديمقراطية معاني، ولكن إن كان لها معنى أخلاقي، فذلك هو أن أسمى محك أو اختبار لكل المؤسسات السياسية، والمنظمات الصناعية، سيكون مدى ما تقدمه لنمو كل عضو من أعضاء الجماعة نموا عاما شاملا"[181].

على اعتبار أن الديمقراطية تمنح فرصة النمو لكل فرد من أفراد المجتمع وتعمل التربية على تحقيقه ميدانيا، فإن النمو الأخلاقي يكون غاية العمل المدرسي كله[182]. ولهذا كانت التربية والأخلاق شيئا واحدا "مادامت الثانية لا تخرج عن أنها انتقال الخبرة باستمرار من أمر سيء إلى آخر أحسن منه وأفضل"[183].

إننا لا نرى في موقف "ديوي" الأخلاقي إلا ربطا متينا للإنسان بالطبيعة، ينكر معه كل أخلاق متعالية ومتجاوزة للخبرة، ووفق ذلك فإن هذا الربط يسعى إلى صب كل من الديمقراطية والتربية والأخلاق في بوتقة واحدة هي الواقع الخبري عن طريق المنهج التجريبي، الذي يدعو إلى اصطناعه وتطبيقه على كافة المجالات الإنسانية في إطار مشروعه الكبير والطموح للتجديد في الفلسفة.

---

[179] هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الأمريكية**، ص.442.

[180] جون ديوي، **الحرية والثقافة**، ص.189.

[181] جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ص.303.

[182] جون ديوي، **المبادئ الأخلاقية في التربية**، ص.54.

[183] جون ديوي، **تجديد في الفلسفة**، ص.299.

بوجه عام، إذا أردنا تلخيص أهم أفكار "ديوي" التربوية، فإننا نجدها تتمثل فيما يأتي:

1- التربية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالبيئة الاجتماعية.

2- التربية عملية حياتية، قبل أن تكون عملية إعداد للمستقبل.

3- التربية على صلة وطيدة بالعمل وبالجانب المهني وبمبدأ الفعالية.

4- التربية تتلازم مع الديمقراطية.

أما عن خصائص مدرسة "ديوي" التربوية فقد لخصت بعضا منها الأستاذة "جونيس لاثروب ميريام" "J. L. Myriam"[184]، في جملة من الخصائص وهي:

1- المباني المدرسية تفيض بالحياة.

2- الحياة الاجتماعية تتميز بالتعاون وبالعلاقات الديمقراطية المتبادلة.

3- اليوم الدراسي الطويل تتخلله فترات من الراحة بين الحصص.

4- عدم الاستمرار في استخدام المادة العلمية التقليدية.

5- تشجيع كل طفل على تحقيق أعلى مستوى من التحصيل المدرسي.

6- النظام جوهر أصيل في نفوس التلاميذ وليس أمرا يفرض عليهم.

7- اللعب النافع جزء لا يتجزأ من البرنامج المدرسي.

8- يعيش التلاميذ في المدرسة عيشة نافعة بعيدة عن الشكليات التي عرفت بها التربية التقليدية.

9- تقوم على مبدأ الحرية والنشاط الفعال.

10- تولي أهمية بالغة بالتعليم بواسطة المهن.

11- غرضها تنمية مقدرة التلاميذ على التفكير الحر.

12- اكتساب المعلومات وتحصيل المهارات وسيلة وليس غاية.

13- تؤمن بالتغير والتجدد.

14- تعتمد مناهج تعليمية تأخذ بطريقة المنهج العلمي.

15- تقوم أساسا في عملها بدءا من الخبرة.

---

[184] الأستاذة جونيس لاثروب ميريام، رائدة من رواد برامج النشاط التربوي في أمريكا.

- جون ديوي، مدارس المستقبل، مقدمة بريكمان، ص.39.

أما بخصوص تقييم عمل "ديوي" وجهده في مجال التربية وفلسفتها، فإنه من دون شك قد ترك أثرا بالغا على ملامح التربية الحديثة في داخل الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها، فقد قال عنه أحد الأعلام البارزين في ميدان التربية هو الأستاذ "وليام كلبتريك": "لا أحد من الذين لهم إطلاع في المجال التربوي يشك للحظة واحدة في التأثير العميق لجون ديوي على التربية الأمريكية بجانبيها النظري والتطبيقي"[185]. ولتأثيره هذا لُقب بأستاذ وزعيم المربين، وفاقت شهرته كتربوي شخصيته الفلسفية ولا أدل على ذلك من أن كتبه التربوية هي المؤلفات الأولى التي ترجمت إلى لغات عديدة ومنها اللغة العربية.

ومن بصماته الكثيرة التي تركها في ميدان التربية نجد:

أولا: مؤلفاته العديدة التي كتبها في مضمار التربية والتعليم.

ثانيا: أتباعه الذين تشيعوا لآرائه ونهلوا من أفكاره ومنهم "كلباتريك" "Kilpatrick" و"كلاباريد" "Claparède".

ثالثا: بعض طرقه التربوية التي تعرف باسمه كطريقة المشروع ومدرسة "ديوي".

مع كل هذا فقد تعددت الآراء والمواقف بشأن تقييم أرائه التربوية فمنهم من عده أقدر فيلسوف أنجبته أمريكا مثل الأستاذ "هارولد لارابي" ومنهم من ذهب إلى الحكم عليه بأنه قد ترك أثرا ضارا في التربية الأمريكية وهو الرأي الذي يتبناه نائب أمير البحار "هـ.ج. ريكوفر"[186].

---

[185] William H. Kilpatrick, **Dewey's influence on education**, in P. A. Schilpp, **The Philosophy of John Dewey**, P.447.

[186] جون ديوي، مدارس المستقبل، مقدمة بريكمان، ص ص.25-26.

الخاتمة

لكل عمل نتيجة وخاتمة ينتهي عندها، وقد مكنتني هذه الدراسة من الوقوف على جملة من النتائج التي استخلصتها بعد استقرائي للأفكار والقضايا التي خاض فيها "جون ديوي"، وبحثت في خضمها عن مضامين الخبرة وتداعياتها وقد اهتديت إلى نتيجة أساسية. وهي أن جهد "ديوي" انصب لإقامة فلسفته في الخبرة على إزالة كل ضروب الغموض والنقص التي ألحقتها بها بعض التيارات الفلسفية، ولهذا اتجه إلى مناقشة الآراء التي تطرقت للخبرة في الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة، حتى يتسنى له تهيئة الأرضية التي سيؤسس عليها فلسفة للخبرة تأسيسا صحيحا يستند إلى الإيجابي من هذه الآراء وإلى التطورات الحاصلة في العلم التجريبي، وهو مما سهل مهمة "ديوي" في إظهار وجه جديد للخبرة.

إن الخبرة عند الفيلسوف ليست مجرد فكرة تناولها "ديوي" في مؤلفاته، بل إنها تحولت إلى فلسفة بأكملها نمت وتطورت بتطور فكره الفلسفي، فغدت نظريته الوسيلية منهجا لوضع فلسفة للخبرة يصح تطبيقها في كل المجالات التي ناقشها في المنطق والفن والأخلاق والتربية والسياسة وغيرها. ففي هذه الميادين وغيرها نجد إلحاحا من قبل الفيلسوف على الخلفيات والأسس التي تثبت وتعطي للخبرة دورا بارزا في قيام مختلف الأفكار والتصورات الفلسفية، وكأن الخبرة هنا بمثابة الأصل الذي تتفرع عنه باقي الأفكار.

إن أهم الأفكار التي كانت تبدو غامضة ومتناقضة، هي ما طُرح حول صلة الخبرة بالعقل، ولإجلاء هذا الغموض والتناقض عمد "ديوي" إلى تحليل مفهوم العقل بناء على ما قدمته النظريات البيولوجية والسيكولوجية الحديثة ووجد فيها حلا لهذه العلاقة المشكلة بنبذه الفكرة القائلة بأن العقل ملكة سامية ومتعالية على الخبرة، وتبنّي التصور الذي يعد العقل جهازا أو عضوا وظيفته التفكير في أفضل السبل الممكنة المؤيدة بالخبرة لأجل تحقيق التوازن السليم بين الكائن ومحيطه، وقد

تبيّن لي أن "ديوي" ينحو إلى الأخذ بالعقل الذكي أو البصير الذي بشرت به البيولوجيا التطورية والسيكولوجيا السلوكية؛ وعلى هذا الأساس أدركت أن ما ينطبق على العقل بهذا الخصوص ينطبق كذلك على مفهوم المنطق الذي بحث عن جذوره البيولوجية والثقافية لكي يبرهن على رفضه لكل منطق متجاوز للخبرة الإنسانية. وما تصوره للمنطق كأداة للبحث إلا دليل على دحض النظريات المنطقية التي تصورت كل أنواع الاستدلال والحكم لا شأن لها بالواقع، وفصلت بشكل مقيت بين قضايا المنطق وضروب المنهج، فانتهت إلى الإعلاء من شأن المنطق بوصفه علما وفنا للتشريع السامي ونتج عن ذلك فصلا بين الفكر والعمل.

فلسفة الخبرة لا تقر بهذا الفصل بل إنها تقيم جسورا بين الفكر والعمل، بين النظري والتطبيق، فالخبرة التي هي ثمرة تفاعل بين الكائن ومحيطه تتجلى فيها كل معاني التكامل والوحدة والانسجام سواء في الفن أو المنطق أو التربية أو غيرها من المجالات الفلسفية. ومن ثم فإن فلسفة الخبرة تنفي عن نفسها كل تهمة تحصرها في نطاق الماضي فهي فلسفة الأبعاد الزمنية الثلاثة، إنها لا تهمل الماضي وتعتمد على الذاكرة والعادة –وذلك بفهمهما فهما بيولوجيا– في الاستفادة من الخبرات وتتابعها، وهي تسعى لامتلاك الخبرة الحاضرة واستثمارها وتوظيفها في خبرات المستقبل، ولذا فهي تتصف بالاستمرارية والديناميكية.

تتمثل هذه الاستمرارية والديناميكية في فلسفة الخبرة، من خلال نظرتها إلى المعرفة نظرة ذات بعد عملي، فهي تستبعد تصور المعرفة غاية في حد ذاتها ولكنها معرفة موجهة لأغراض سلوكية، فالأفكار عندها أدوات ووسائل للنشاط والفعل. وهي إذ تقر بدور المعرفة في العمل، فإنها كذلك لا تمجد العمل ولا تجعله غاية في ذاته، وإنما تعتبره وسيطا لغاية أسمى هي التكيف والتوازن، ولأنها تشدد على الفعل فهي لا تصطدم بمشكل إبستمولوجي ذلك أنها منطق للفعل.

لكونها منطق للفعل فقد تصورت الحقيقية تصورا وظيفيا، وجعلت من التحقيق أمرا إنسانيا، وأضفت على الحقيقة البعد الإنساني الذي يتدخل في صنع حقائق الوجود كما يتعامل ويتفاعل معها الإنسان في عالمه، وهو ما يفيد أن فلسفة الخبرة تؤطر الفعل الإنساني بأطر حرة ومسؤولة تبعد عنه كل قوى وسلطات فوق–طبيعية، ولا تقبل سوى سلطة الطبيعة ومن هنا كانت فلسفة طبيعية.

إن معنى استعاضتها عن الحقيقة بالتحقيق هو: تأكيد على أنها طريقة في التفكير والسلوك، تجد هذه الطريقة سندها ودعمها في المنهج التجريبي الذي يعد مرجعية فكرية بالنسبة لـ"ديوي"، وتجد مبررها كذلك في واقع الخبرة المعيشة للإنسان كما يحياها في واقعه، ومن هنا كان الفيلسوف البراغماتي أكثر التصاقا من الفلاسفة الآخرين بواقعه (المصنع، الحقل والسوق...إلخ) ولذا كانت فلسفة الخبرة فلسفة واقعية، وتتجلى هذه الواقعية بالتصورات السالفة في أنها تضع لنفسها -أي فلسفة الخبرة- من خلال صيرورة البحث ومراحله نظاما للمعاني والعلامات التي تنظمها وترتبها، وتحافظ على ترابط أجزائها وانسجام مواقفها بالنظر إلى تعدد الخبرات، ومن هنا اتسمت بالعقلانية.

إن اعتبار الأفكار أدوات ووسائل للعمل والنشاط، وقيمتها فيما ينتج عنها من هداية وإرشاد إلى هذا الغرض، وهذا ما يضفي عليها صفتها الأداتية، وتتضح أولى معالم هذه الأداتية في شرط الانتقال من خبرة فجة إلى خبرة ناضجة يكون فيها تفاعل الكائن الإنساني مع عناصر بيئته تفاعلا متكاملا، مما يصبغ هذه الخبرة بطابعها الإنساني، بحيث يصح معه القول أن فلسفة الخبرة إنسانية في جوهرها.

هذه النزعة الإنسانية في فلسفة الخبرة تحمل معها البعد الاجتماعي، فهي عند "ديوي" تأخذ هذا البعد من خلال تأكيدها على الدور الهام الذي تلعبه الفلسفة في المجتمع. وأيضا من خلال عنايتها الشديدة بأهم القضايا الاجتماعية كالتربية والديمقراطية والأخلاق. وهذا ما يوضحه اعتمادها التربية كنموذج تمحورت حوله أبحاثها وهو دليل ينّم عن مدى إدراكها للأهمية العظمى لهذا النموذج ودوره الخطير في عملية التغير والتجديد الذي نصبته الفلسفة الوسيلية هدفا لها.

إن في إقرار فلسفة الخبرة بالطابع الزمني للقضايا المعرفية والمنطقية، وفي حرصها على وضع تصورات ديناميكية ونسبية للمسائل الإبستمولوجية إشارة إلى رفضها للدغماطية و المطلقية وإيمانها بالتقدم الإنساني، ومن هنا وُصفت بأنها نزعة تفاؤلية.

لقد حاول "ديوي" من خلال معالجته للخبرة معالجة عميقة الخروج بفلسفة تعزز موقف الإنسان الفاعل، الذكي، في ظل عالم يموج بالتغير والصراع ويعج

بكثير من الشرور والآلام، وتعطيه الأمل في إمكانية التقدم واستغلال أحسن الممكنات الحاضرة واستثمارها لإزالة عقبات البؤس واليأس، وهي عقبات لا يمكن تخطيها بتأملات ميتافيزيقية وتصورات بعيدة عن الواقع وإنما بالعودة إلى الخبرة.

لقد تطلب تحقيق هذا الغرض من "ديوي" عملا فلسفيا جبارا، لإظهار مدى موضوعية وصلاحية هذه الدعوى، فأثبت فيما كتبه دفاعا عن فلسفته في الخبرة مثبتا جوانبها المعرفية، المنطقية والمنهجية، ونافيا عنها الرواسب السلبية الخادعة ومطبقا لأبعادها الاجتماعية والإنسانية، وهو الأمر الذي يدفعني إلى القول أن فلسفة "ديوي" بدون مبالغة هي فلسفة حقيقية للخبرة.

الواقع أنني لا أدعي من خلال ما أنجزته في هذا العمل، الإلمام بالموضوع من كل جوانبه، ذلك أن مثل هذا الإلمام يتطلب أكثر من دراسة وكل جزء تناولته في هذه الرسالة يستحق أن يكون بحثا مستقلا بذاته، وفلسفة "جون ديوي" على وجه العموم لا تزال في حاجة إلى الكثير من الدراسات والبحوث. وأملي أن تكون هذه الرسالة لبنة جديدة تضاف إلى الدراسات الفلسفية، وعملا يثري المكتبة العربية ويفتح المجال لدراسات لاحقة في الفلسفة البراغماتية عامة والفلسفة الوسيلية خاصة.

فهرس المصادر والمراجع

I – المصادر

1 – باللغة العربية

1- جون ديوي ، **البحث عن اليقين**، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة-نيويورك، 1960م.

2- جون ديوي ، **تجديد في الفلسفة**، ترجمة، أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1957م.

3- جون ديوي ، **التربية في العصر الحديث**، ج1، ترجمة، عبد العزيز عبد المجيد و محمد حسين المخزني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1949م.

4- جون ديوي ، **الحرية والثقافة**، ترجمة، أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955م.

5- جون ديوي ، **الخبرة والتربية**، ترجمة، محمد رفعت رمضان ونجيب إسكندر، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، د.ت.

6- جون ديوي ، **الديمقراطية والتربية**، ترجمة، متى عفراوي و زكريا ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964م.

7- جون ديوي ، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، ترجمة، محمد لبيب النجيحي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط.1، 1963م.

8- جون ديوي ، **الفردية قديما وحديثا**، ترجمة، خيري حماد، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، لبنان، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت-نيويورك ، 1979م.

9- جون ديوي ، **الفن خبرة**، ترجمة: زكريا إبراهيم، دار النهضة العربية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة-نيويورك، 1963م.

10- جون ديوي ، **المبادئ الأخلاقية في التربية**، ترجمة، عبد الفتاح السيد هلال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م.

11- جون ديوي و إيفلين ديوي، **مدارس المستقبل**، ترجمة، عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962م.

12- جون ديوي ، **المدرسة والمجتمع**، ترجمة، أحمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د. ت.

13- جون ديوي ، **المنطق نظرية البحث**، ترجمة، زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، ط.2، 1969م.

14- جون ديوي ، نمو البراجماتية الأمريكية، ضمن، داجـــوبرت د. رونـــز، فلســـفة القـــرن العشرين، مجموعة مقـــالات في المذاهـــب الفلسفية المعاصرة، ترجمـــة، عثمان نويـــة، مؤسســـة سجل العرب، القاهرة، 1963م.

2 – باللغة الإنجليزية:

15- John Dewey, **Essays in Experimental Logic**, Dover Publications, New York, U. S. A., 1953.

16- John Dewey, **Experience and Nature**, Dover Publications, Inc, New York, U. S. A, 2nd edition, 1958.

17- John Dewey, **How We Think**, Henry Regnery Company, 1st Gateway edition Chicago, U. S. A, 1971.

18- John Dewey and A. Bentley, **Knowing and the Known**, The Beacon Press, U. S. A., 1st edition, 1960.

19- John Dewey, **The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought**, Indiana University Press, Bloomingtown U. S. A., 1st Midland Book edition, 1965.

20- John Dewey, **The Public and Its Problems**, The Swallow Press inc, Chicago, U. S. A., 1954.

II– المراجع

1– باللغة العربية:

21- أحمد عبد الحليم عطية، **القيـــم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتـــون بيـــرى**، دار الثقافـــة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989م.

22- أحمد فؤاد الأهواني، **جون ديوي**، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعـــارف، مـــصـــر، ط.2، 1968م.

23- أدرين كوخ، **آراء فلسفية في أزمة العصر**، ترجمة، محمـــود محمـــــود، مكتبـــة الأنجلـــو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة–نيويورك 1963م.

24- أرسطو، **كتاب النفس**، نقلـــه إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحيـــاء الكتـــب العربيـــة، القاهرة، ط.2، 1962م.

25- إمانويل كانط، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمـــة، نزلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، الأنيس، سلسلة العلوم الإنسانية، موفم للنشر، الجزائـــر، 1991م.

26- إميل بريهيه، **تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة)**، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط.1، 1987م.

27- برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج2، ترجمة، زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955م.

28- بيار ماشيري، **كونت الفلسفة والعلوم**، ترجمة: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.1، 1994م.

29- بيتر كاز، **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام**، ترجمة، حسني نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، 1980م.

30- بيسون أ. هـ. و .ج. أوكونر، **مقدمة في المنطق الرمزي**، ترجمة، عبد الفتاح الديدي الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987م.

31- تشارلز موريس، **رواد الفلسفة الأمريكية**، ترجمة، إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1996م.

32- جنفياف روديس لويس، **ديكارت والعقلانية**، ترجمة، عبده الحلو، دار منشورات عويدات بيروت، لبنان، ط.2، 1977م.

33- جورج ف. نيللو، **مقدمة إلى فلسفة التربية**، ترجمة، نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1977م.

34- جورج سانتيانا، **مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى**، ترجمة، لجنة من الأساتذة الجامعيين دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د. ت.

35- جيل دولوز و فيلكس غتاري، **ما هي الفلسفة؟** تعريب، جورج سعد، دار عويدات الدولية بيروت- باريس، ط.1، 1993م.

36- دفيد و. مارسيل، **فلسفة التقدم**، ترجمة، خالد المنصوري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987م.

37- رالف بارتون بيرى، **أفكار وشخصية وليام جيمس**، ترجمة، محمد علي العريان، دار النهضة العربية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر القاهرة-نيويورك، 1965م.

38- روبير بلانشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**، ترجمة، خليل أحمد خليل المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.1، 1980م.

39- رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة، محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط.3، 1985م.

40- رينيه مونييه، **البحث عن الحقيقة**، ترجمة، هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1985م.

41- زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ج.1، مكتبة مصر، 1968م.

42- زكي نجيب محمود وأحمد أمين، **قصة الفلسفة الحديثة**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط.6، 1983م.

43- زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي، ج.1**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط6، 1981م.

44- زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق، بيروت-القاهرة، ط.2، 1982م.

45- زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق، بيروت-القاهرة، ط.3، 1987م.

46- سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، **مدخل إلى السيميوطيقا، ج.1**، شركة دار إلياس العصرية، القاهرة، دار قرطبة، الدار البيضاء المغرب، ط.2، 1986م.

47- عزمي إسلام، **دراسات في المنطق مع نصوص مختارة**، مطبوعات جامعة الكويت، 1985م.

48- غاستون باشلار، **فلسفة الرفض**، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.1، 1985م.

49- كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، ترجمة، ماهر عبد القادر محمد علي، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1988م.

50- كارل همبل، **فلسفة العلوم الطبيعية**، ترجمة، جلال محمد موسى، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط.1، 1976م.

51- محمد الهادي عفيفي، **في أصول التربية** (الأصول الفلسفية للتربية)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980م.

52- محمد علي كبسي، **قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر**، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، ط.1، 1989م.

53- محمد فتحي الشنيطي، **المعرفة**، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط.3، 1962م.

54- محمد مهران رشوان، **مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط.2، 1984م.

55- مصطفى النشار، **نظرية المعرفة عند أرسطو**، دار المعارف، مصر، ط.1، 1985م.

56- مورتن وايت، **عصر التحليل (فلاسفة القرن العشرين)**، ترجمة، أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975م.

57- ميشلين سوفاج، **برمنيدس**، سلسلة أعلام الفكر العالمي، ترجمة، بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 1981م.

58- نازلي صالح أحمد، **مقدمة في العلوم التربوية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1983م.

59- هانز رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة، فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط.2، 1979م.

60- هـ.ب.فان وسب، الحكماء السبعة، ترجمة، يوسف الخال وأنيس فاخوري، دار مجلة الشعر، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، لبنان، ط.1، 1963م.

61- هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964م.

62- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م.

63- وليام جيمس، البراجماتية، ترجمة، محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965م.

64- ويل ديوارنت، قصة الفلسفة، ترجمة، فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط.4، 1982م.

65- يعقوب فام، البراجماتزم أو فلسفة الذرائع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.2، 1985م.

66- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، د.ت.

2- باللغة الإنجليزية:

67- Lowell Nissen, **John Dewey's Theory of Inquiry and Truth**, Editions Mouton, 1966.

68- Paul Arthur Schilpp, **The Philosophy of John Dewey**, Tudor Publishing Company New York, U. S. A., 2nd edition, 1951.

3- باللغة الفرنسية:

69- Bertrand Russell, **Problèmes de Philosophie**, Traduction de Guillemen, Éditions Payot, France, 17ème éd, 1972.

70- Emmanuel Leroux, **Le Pragmatisme Américain et Anglais** (Etude Historique et Critique), Éditions Librairie Felix Alcan, 1923.

71- Gérard Deledalle, **La Philosophie Américaine**, Éditions L'Age d'Homme Lausanne, Suisse, 1983.

72- John Dewey , **L'idée d'Expérience dans la Philosophie de John Dewey**, Éditions P. U. F., Paris, 1ère éd, 1967.

73- Ludwig Marcuse, **La Philosophie Américaine**, Traduit de L'Allemand par Danielle Bohler, Éditions Gallimard, France, 1967.

74- Michel Meyer, **La Philosophie Anglo-saxonne**, Éditions P. U. F. Paris, 1ère éd 1994.

75- Morton G. White, **La Pensé Sociale en Amérique**, Traduction Mme Mario Lévi Éditions P. U. F., Paris, 1ère éd, 1963.

76- Pierre Gauchotte, **Le Pragmatisme**, Que sais-Je? P. U. F., Paris, 1ère éd, 1992.

77- Pierre-Maxime Schull, **Pour Connaître La Pensé de BACON**, Éditions Bordas, Paris, 1949.

78- William James, **Le Pragmatisme**, Introduction de Henri Bergson, traduit par, E. Le Brun, Paris, 1968.

II- الدوريات

1- باللغة العربية:

79- تـــراث الإنسانيـــة، المجلد السابع، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتـــاب العـــربي، 1969م.

80- عـــالم المعـــرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنـــون والآداب، الكويت، العدد 198، يونيو- حزيران، 1995م.

81- مجلة الفكر العـــربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 5/4، 1980م.

82- مجلة الفكر المعـــاصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، العدد 16، يونيو 1996م.

2- باللغة الفرنسية:

83- Les Grands Entretiens du Monde, Numéro Spécial de Dossiers et Documents du Monde, Tome2, 1994.

84- Revue Internationale de Philosophie Politique, Editions P. U. F.,Paris, N°7, 1995.

3- الموسوعات، القواميس والمعاجم:

أ- باللغة العربية:

85- أكريل، أكتون وآخرون، المـــوسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية، فـــؤاد كـــامل جلال العشري، وعبد الرشيد الصادق، دار القلم، بيروت، لبنان، د. ت.

86- أندري لالاند، مـــوسوعة لالانـــد الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب، خليـــل أحمـــد خليـــل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط.1، 1996م.

87- ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الثاني، تحقيق، عبد الله علي الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1981م.

88- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج.1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1978م.

89- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط.1، 1987م.

90- رالف ن. وين، **قاموس جون ديوي للتربية " مختارات من مؤلفاته"**، ترجمة، محمد علي العريان، مكتبة الأنجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر القاهرة-نيويورك، 1964م.

91- روزنتال، يودين وآخرون، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة، سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط.4، 1981م.

92- معن زيادة وآخرون، **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم) معهد الإنماء العربي، ط.1، 1986م.

ب- باللغة الفرنسية:

93- André Lalande, **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**, Éditions P. U. F., Paris, 17ème éd, 1991.

94- Georges Lucas et Autres, **Petit Larousse Illustré**, librairie Larousse, Paris 1983.

95- Gérard Durozoi et André Roussel, **Dictionnaire de Philosophie**, Éditions Nathan Paris, 2ème éd, 1990.

الفهرس

فلسفة الخبرة
جون ديوي نموذجاً

... كتاب الزميل الصديق محمد جديدي يحاول استنطاق جوانب فلسفة ديوي التي تعطي للخبرة مكانة مركزية وذلك بهدف إعادة النظر في التفلسف من حيث هو حافز لتطوير الإنسان وإكسابه حيوية خاصة من خلال العمل التربوي ووصل التربية بالبيئة من ناحية وبالأهداف الإنسانية من ناحية أخرى. من هنا اعتبر المؤلف أن هذه الفلسفة ثورية وتقدمية في كنهها وعملها باعتبارها تتجنب التوجيه الميتافيزيقي لتنغمس في الممارسة اليومية للإنسان.

هذا الكتاب سيثري حتما المكتبة التربوية والفلسفية العربية لأنه يوجه التفكير نحو فلسفة التعايش والانفتاح على الإنسان بصفة عامة. ولأنه - من خلال تحليل متن ديوي- يدعو لى فلسفة عملية تقدمية تعيد الى علاقة الإنسان بالبيئة أهميتها وتبني لفلسفة المستقبل أسسها المتمثلة في التربية العلمية والثورية.

من تقديم الدكتور فتحي التريكي

ISBN - 9953 - 427 - 60 - 6

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع